OCP 47 (1981) 295-331

TEXNH und TEXNITHΣ bei dem Syrer Ephräm

Man kennt die weite Bedeutung des griechischen *technē*, das nicht nur Handwerke und Künste umfaßt mit den Fähigkeiten und Kenntnissen, die zu ihrer Ausübung nötig sind, sondern auch rein geisteswissenschatfliche Disziplinen wie Astronomie. Sogar die stoische Tugend kann *technē* genannt werden (1). Abgesehen von dieser letzten Ausweitung des Begriffes hat auch das syrische *umânâ* und *umânūtā* bei Ephräm die gleiche Breite der Bedeutungen (2). Ihre Untersuchung und Darstellung im Folgenden gibt Einblicke in den Einfluß, den die hellenistische Kulturwelt auch auf das syrische Randgebiet ausgeübt hat. Und sie gewinnt dort theologisches Interesse, wo nach dem Ursprung der menschlichen *technē* gefragt wird und Gott selber als *technitēs* erscheint.

(Schiffbau und Schiffahrt)

Ackerbau, Weberei, Häuserbau und Schiffbau sind Künste, die die Grundlagen menschlicher Kultur und Zivilisation schufen. In der Antike hat man nicht allgemein, kulturgeschichtlich nach ihrem Entstehen geforscht; man suchte und fand die Namen ihrer Erfinder. Clemens Alex. zitiert nun aus einer Liste solcher

(1) So öfters in Zitaten des Sextus Empiricus wie z. B. in *Hypot.* III 188 (Ed. BEKKER S. 165, 27 ff.). Auch Augustinus spricht hier von der *ars bene recteque vivendi*, was der *bene vivendi disciplina* bei Cicero entspricht. Und selbst noch in der *Regula St. Benedicti* ist in Kap. IV von den *instrumenta artis spiritalis* die Rede.

(2) Auch *umânūtâ* = *technē* = List findet sich, wenn auch nur nebenbei in *Hy. c. haer.* 18,10. Dazu sei Clemens Alex. zitiert, der in *Paed.* I 8 (STÄHLIN I 130,9) von den Strafandrohungen Gottes sagt: "eine gute *technē* ist dies, zu erschrecken, damit wir nicht sündigen". Für Ephräm kann hier auf *Sermones* II,1, 697-700 verwiesen werden.

Erfinder, die zeigen wollte, daß hier nicht Griechen, sondern Barbaren führend waren. Dabei erscheint auch die ναυπηγία in *Strom.* I 16 (STÄHLIN II 48,15 f.): Ἄτλας δὲ ὁ λίβυς πρῶτος ναῦν ἐναυπηγήσατο καὶ τὴν θάλασσαν ἔπλευσεν. Dabei galt im heidnischen Altertum "das Befahren des treulosen Meeres mit all den nautischen Künsten, die der gierige Menschengeist ersonnen hat, ... doch immer wie eine den Götterzorn herausfordernde Tollkühnheit" (3). Daneben steht aber auch "die Freude an der tollkühnen Seefahrt. Und man überträgt diese heroische Stimmung auf die Götter, die solchen Mut mit Erfolg segnen" (4).

Bevor wir darauf eingehen, was der Christ Ephräm zu dieser *technē* sagt, kann als jüdische Vorstufe *Sapientia Salomonis* 14,1 ff. angeführt werden. Hier wird allerdings Schiffbau und Schiffahrt sofort mit der Kunst, die Götzenbilder herstellt, verbunden, eine Verbindung, die sachlich durch die Galionsfigur am Schiff häufig gegeben war. Von dieser *technē* wird gesondert anschließend im nächsten Abschnitt die Rede sein. Hier sollen nur die Punkte hervorgehoben werden, die Schiffsbau und Schiffahrt betreffen. Das Kapitel beginnt damit, daß es die Torheit herausstellt, die darin liegt, daß der heidnische Kaufmann, "der eine Seefahrt unternimmt und die wilden Wogen zu durchmessen vorhat, ein Holz (= Götzenbild) anruft, das gebrechlicher ist als das Schiff, das ihn trägt". Das Schiff hat nach Vers 2 das Verlangen nach Gewinn ersonnen und τεχνῖτις σοφία geschaffen. Daran fügt Vers 3: ἡ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσσῃ ὁδὸν καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ. Hier ist offenbar von einem doppelten Werk der Vorsehung Gottes die Rede: die Möglichkeit des Weges über das Meer und der sichere Pfad durch die Wogen. Beides faßt dann der 5. Vers mit den Worten zusammen: "Du willst, daß die Werke deiner Weisheit nicht müßig seien. Deswegen (können) die Menschen einem geringen Holz ihr Leben anvertrauen".

Klarer erscheint bei Ephräm als Voraussetzung der Kunst des Schiffbaus und der Schiffahrt ein Geschenk Gottes. Denn er spricht von dieser *umânūtâ* im *Hy. de fide* 25, ein (alphabetischer)

(3) So H. RAHNER in *Odysseus am Mastbaum, Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, S. 244.

(4) H. RAHNER, l. c. S. 245.

Hymnus, der ganz darüber geht, daß für den Menschen als Geschöpft Gottes alles ein Geschenk des Schöpfers ist. Schon das Lob des Allerhöchsten ist sein Geschenk. Und das Sprechen (Wort) vom Wort (Logos) ist Geschenk des Logos. Es folgen Beispiele, die das erläutern sollen. Als erstes in *Str.* 5-7: das Auge sieht nur durch das Geschenk des Sonnenlichts. Darauf folgen in *Str.* 8 und 9 die zwei zusammengehörenden Beispiele des Schwimmens und der Seefahrt, die als ein Geschenk des Wassers bzw. des Meeres hingestellt werden mit den Worten: "Durch das Geschenk des Meeres kann auch der Schwimmer auf seiner Tiefe schwimmen. Denn die Kraft des Wassers trägt ihn. (Doch) vermengt sind (dort) Fluten mit Strudeln und Wogen mit Wirbeln. (9) Und obwohl der Rücken des Meeres bereitet und gerüstet ist für die Kunst (*umânūtâ*), die imstande ist, darauf zu fahren, siehe sie (die Kunst) kann (auch) in seine Tiefe versinken wie jenes (menschliche) Wissen in den Aussagen über die (göttliche) Größe". Das Schwimmen im Wasser und das Fahren des Schiffes, des Produkts der (Schiffbau)kunst, auf dem Meer ist also nur möglich, weil Wasser und Meer von ihrem Schöpfer die Kraft erhalten haben, Schwimmer und Schiff zu tragen, indem sie "dazu (vom Schöpfer) bereitet worden sind". Die darin liegende Einengung der Leistung menschlicher *umânūtâ* kam auch in *Sapientia Salomonis* zur Geltung, indem dort die göttliche *pronoia* dem Schiff den Weg auf dem Meer "schenkte". Und wie dort als ein zweites Werk dieser *pronoia* "der sichre Pfad durch die Wogen" erschien, so spricht auch Ephräm sofort von den Gefahren, die der menschlichen *umânūtâ* auf dem Meere drohen, aber nur um sie in den Dienst seiner Polemik gegen die Arianer zu stellen [5].

(Götzenbilder)

In *Sapientia Salomonis* cap. 14 folgt auf die zitierten Verse 1-4 eine Polemik gegen die Götzenbilder, Werke der *technē plastikē*

[5] In der zitierten Stelle aus *Sap. Sal.* wird in einem Nebensatz von 14,4 von der göttlichen *pronoia* noch gesagt, daß sie retten könne, auch wenn einer ohne die *technē kybernētikē* ein Schiff besteige. Von dieser mit der Schiffsbaukunst zusammenhängenden Steuermannskunst spricht Ephräm nicht. Nur in der wohl sicher unechten Schrift von *Sermones* IV,1 ist von den *mallâḥē umânē*, von den "kunsterfahrenen Seeleuten" die Rede.

und *glyptikē* (*andriantopoiētikē*), die schon im 1. Vers kurz auftauchte in den Worten, daß der das Schiff besteigende Heide ein "Holz" anruft, das gebrechlicher ist als das (hölzerne) Schiff, das ihn trägt. Nach Vers 8 ist das handgeschaffene Götzenbild verflucht und der, welcher es schuf. Und Vers 12 nennt das Ersinnen (*epinoia*) von Götzenbildern den Anfang des Abfalls (wörtlich: der Hurerei) und ihre Erfindung (*heuresis*) die Zerstörung des Lebens. "Denn nicht war sie von Anfang an noch wird sie ewig bestehen". Die Götzenbilder sind also das Werk der Kunst gottloser Menschen, die von Gott abfielen.

Ephräm sagt zunächst im *Sermo de Domino Nostro* (6) auf S. 4,21 allgemein von den Heidenvölkern vor ihrer Bekehrung zu Christus: "Die geschnitzten (Götter)bilder (syr: *glīfē* vom gr. *glyphein*) wurden von ihren Künstlern (*umânayhōn*) geschmückt. Doch diese haben durch ihren Schmuck die Schmückenden häßlich gemacht". Eine zweite Stelle geht aber nun sogar weiter als die *Sapientia Salomonis*, indem sie diese Kunst auf den Teufel zurückführt. Das geschieht in *Hy. de fide* 37,12 mit den Worten: "Aus der Schöpfung und durch sie hat der Böse Götzenbilder geschaffen durch die Künstler (*b-yad umânē*)". Strophe 13 ergänzt dazu: "Dem Künstler gab er die Lehre (*yulpânâ*). Mit dem Finger (des Künstlers) schnitzte er (*glaf* = *glyphein*) das stumme Götzenbild".

Das hier neben *umânūtâ* auftauchende *yulpânâ* werden wir noch bei Ephräm als völlig mit *umânūtâ* vertauschbar antreffen. Griechisch entspricht ihm *didaskalia* (*didachē*). Die Verbindung mit der *technē* kann durch folgende Stelle aus Sextus Empiricus beleuchtet werden, der in *Hypot.* III, Ed. BEKKER S. 180, 28 ff. gegen die Stoiker polemisierend sagt: ἐπειδὴ τὴν τέχνην σύστημα ἐκ καταλήψεων εἶναι βούλονται συγγεγυμνασμένων, διὰ πείρας τέ τινος καὶ μαθήσεως ἐμφαίνουσι... ἀναλαμβάνεσθαι τὰς.. τέχνας... Ἀλλ' οὐδὲ διδασκαλίᾳ καὶ μαθήσει ἀναλαμβάνεται. Der dritte Begriff, der hier neben *technē*, *didaskalia/mathēsis* noch erscheint, nämlich *peira* (*empeiria*) wird uns später auch bei Ephräm begegnen.

Wenn nun in *Hy. de fide* 37,13 Ephräm die Lehre des Künstlers unmittelbar als Geschenk Satans hinstellt, so ist das eine

(6) Der Text des Prosasermo wird nach Seite und Zeile der Ed. CSCO vol. 270/syr. 116 zitiert.

Übertreibung, die erweitert in *Hy. contra haer.* 41,14 ff. wiederkehrt, wo die ganze griechische Zivilisation auf den Bösen zurückgeführt wird. Daß durch das Geschenk der *umânûtâ* der Böse nicht absolut zum Urheber der *umânûtâ* gemacht wird, zeigt schon die vorangehende Strophe. Denn wenn hier Satan "aus der Schöpfung und durch sie" die Götzenbilder entstehen läßt, dann geht das "aus der Schöpfung" offenbar auf die von Gott erschaffenen Stoffe des Kunstwerkes, und "durch sie" wird anschließend mit "durch die Künstler" erklärt, die als Menschen auch Geschöpfe Gottes sind. Und Satan ist bei Ephräm in keiner Weise Mitschöpfer, vielmehr selber ein Geschöpf. Daß wirklich nur Gott dem Menschen die *umânûtâ* gab, wird Ephräm später in denkbar schärfster Form sagen.

(Musikinstrumente)

In *Hy. contra haer.* 2,7 wird Satan, der Böse, selber zu einem *umânâ*, der aus mehreren Röhren eine Panflöte schafft, zu der die Harfe mit ihren vielen Saiten hinzutritt. Das Ganze erscheint in einem Bild für den Streit der Häretiker untereinander. Die Strophe lautet: "Darüber (muß man) staunen: (die Häretiker) stimmen überein und sind doch zugleich gespalten. Der Böse hat sie wie zu Röhren (*abûbē*) (einer Panflöte) gemacht und hat auf ihnen Melodien gespielt, verwirrte des Streites. Das ist eine Harfe (*kenârâ*), deren Saiten (*mennaw*) mit ihren Tönen streiten; denn sie stimmen nicht zusammen zu einem (einzigen) Lied der Eintracht. Ist doch ihr Künstler (*umânhēn*) der Verfluchte". Hier ist also Satan der Hersteller und Spieler der genannten Instrumente. In *Hy. de fide* 22,1 tritt an seine Stelle Gott. Denn hier heißt es in einer Polemik gegen die markionitische Trennung des Neuen vom Alten Testament: "Dank sei dem Herrn des Alls, der sich zwei Harfen (*trēn kenârīn*) baute und schuf, die der Propheten und die der Apostel. Doch (nur) ein Finger spielte auf beiden getrennte Melodien, die zwei Testamente". Der Terminus *umânâ* fällt hier nicht. Doch in der anschließenden Strophe erscheint er, eingeengt auf das Spielen des Instruments. Denn im Gegensatz zu der ersten Strophe, wo für die beiden Testamente das Bild von zwei Harfen erschien, die von ein und derselben Hand gespielt werden, spricht die zweite Strophe nur mehr von einer einzigen Harfe und sieht die Vielheit in den wechselnden

Melodien dieser einen Harfe mit den Worten: "Auch wenn eine Harfe die Melodien wechselt, bleibt sich (dennoch) die Harfe und der Künstler (*umânâ*) gleich". Die anschließende Strophe (3) spricht ähnlich von einer (einzigen) Flöte (*ḥad abūbâ*), Strophe 4 pluralisch von Trompeten (*šīpōrē*) und Strophe 5 faßt zusammen: "Welche Harfe oder Horn (*qarnâ*) und Trompete gibt es, die nur eine Melodie in einem fort ertönen ließe. Mit verschiednen Melodien kann sie unterstützen. Daher sind reich geworden die Melodien der Wahrheit".

Harfe, Flöte und Posaune sind *organa* der Musikkunst, wobei hier dieses Wort für sich allein schon die Bedeutung "Musikinstrument" haben kann. *Organa* = Instrumente sind aber auch bei allen andren *technai* zu finden. Sie gehören wesentlich dazu. So sagt Ephräm im *Sermo de Domino Nostro* (7) S. 33,11 ff. von Gott: *haw gēr d–ya(h)b īdaʿtâ l–umânē da–ḥdâ ḥdâ men ṣebwâtâ b–mâ(')nâ d–ḥâšaḥ lâh neʿbdūnâh* = "jener, der den *umânē* das Wissen gab, daß sie die einzelnen Dinge mit dem dazu passenden Instrument (*mânâ*) schaffen". Wie umfassend hier die "Instrumente" zu verstehen sind, geht aus *Carm. Nisib.* 51,15 hervor. Denn hier heißt es: *lâ yâ(h)bīn leh l–umânâ mâ(')nâ d–nukrây la–ʿbâdeh* = "man gibt nicht einem *umânâ* ein Werkzeug, das seinem Werk fremd ist". Und in der anschließenden Strophe folgen als Beispiele, daß ein Schreiber nicht mit einem Pflugsterz schreibt noch der Bildhauer mit der Säge eines Schreiners arbeitet noch der Arzt ein Auge mit dem gefährlichen Stachel eines Skorpions heilt. Wenn hier im *Sermo de Dom. Nostro.* den *umânē* Gott das Wissen gibt, mit den passenden Instrumenten zu arbeiten, so wird damit schon hier wenigstens indirekt die ganze *umânūtâ* zu einem Geschenk Gottes. Dazu sei noch eine Stelle aus Clemens Al. angeführt, der in *Quis dives salvetur* 14,1 ff. (St. III 168,23 ff.) von einem nützlichen Reichtum spricht, der zum Nutzen für die Menschen von Gott verliehen wurde und der vor- und zugrundeliegt καθάπερ ὕλη τις καὶ ὄργανα πρὸς χρῆσιν ἀγαθὴν τοῖς εἰδόσι. Darauf folgt, allgemein formuliert: τὸ ὄργανον, ἐὰν χρῇ τεχνικῶς, τεχνικόν ἐστιν, ἐὰν ὑστερῇς τῆς τέχνης, ἀπολαύει τῆς σῆς ἀμουσίας, ὂν ἀναίτιον (8). Die Stelle spricht über das *organon technikon* hinaus

(7) *Vgl.* die vorangehende Anm.

(8) Ich würde den letzten Satz so übersetzen: "Das Werkzeug ist, wenn du kunstgemäß davon Gebrauch machst, ein (nützliches) techni-

gleichfalls in indirekter Weise von Gott als dem Geber von Materie und Werkzeug zum Wohl des Menschen, wo dann bei einem Mißbrauch durch den Menschen Gott und Werkzeug schuldlos bleiben.

(Zauberei und Beschwörung als *technē*)

Daß die Astronomie von den Alten zu den *technai* gerechnet wurde, ist schon erwähnt worden, um damit die Weite des Begriffes zu beleuchten. Mit ihr ist die Astrologie eng verbunden. Zu dieser stellt Clemens Alex. in *Strom.* II,1 (St. II 114,5) auch die Zauberei (*goēteia*). Diese erscheint als ἔντεχνος γοητεία in *Protr.* 1,3 (St. I 4,25), wo es von Orpheus und Arion heißt: ἐντέχνῳ τινὶ γοητείᾳ δαιμονῶντες. Damit sind wir zu den magischen Künsten gekommen, wo Clemens Alex. in *Protr.* 4,56 (St. I 45,31 ff.) berichtet, daß Magier sich rühmten, Dämonen unter ihre Diener eingereiht zu haben, gezwungen durch Beschwörungen (*epaoidai*). Letzteres erscheint auch bei Ephräm. Er benutzt es zu einer Polemik gegen die dualistische Lehre der Manichäer in *Hy. contra haer.* 18,9 mit den Worten: "Die Zauberer und Beschwörer, die verflucht wurden (vgl. *Deut.* 18,11), unterwerfen Geister und Schlangen durch ihre Zaubereien". Der Böse schmiedet damit eine Waffe gegen sich selbst. Denn wie der Schluß der Strophe sagt: "sogar seine eignen Anhänger (die verfluchten Zauberer) haben ihn erniedrigt" in den Dämonen und Schlangen, den Ausgeburten des Bösen, die sie mit ihren Zaubereien unterjochten.

Der Terminus *umânūtâ* erscheint dabei erst in der folgenden Strophe, wo nur mehr von der Bändigung wilder Tiere und der Beschwörung der Schlangen die Rede ist, was aber an der übergeordneten Beweisführung nichts ändert; denn neben den Schlangen standen im Vorangehenden die Dämonen, und die wilden Tiere stammen nach der Lehre der Gegner in gleicher Weise von der Hyle, von dem Bösen. Dem *umânūtâ* geht dabei, völlig parallel zu ihm, ein *yulpânâ* voraus, ein erstes Beispiel für die Ver-

---

sches Werkzeug. Wenn du (aber) der Kunst ermangelst, dann hat (das Werkzeug) als unschuldig den Vorteil von deiner Laienschaft". Die Übertragung der technischen Größen auf den Reichtum und seinen Gebrauch bringt das Moralische mitherein, stoisch gefaßt, wodurch das bloße Nichtwissen und Nichtverstehen zur Schuld wird.

tauschbarkeit der beiden Begriffe bei Ephräm. Der Anfang der Strophe (10) lautet: "Die Lehre (*yulpânâ*) hat den Löwen unterrichtet und gelehrt, nicht zu reißen. Die Kunst (*umânūtâ*) hat die Schlange gebunden und sie tötete nicht. Auch Adler und Falken lernten zu gehorchen". Es folgt die Schlußfolgerung im Sinne der Polemik: wenn schon Menschen mit ihrer Lehre und Kunst das Böse in Dämonen und in Tieren besiegen können, wie jämmerlich erscheint dann der Gute (Gott) eines Markion und Mani, den Ephräm folgendermaßen anredet: "O über den Guten! Er schaut dem Bösen zu wie er schadet und (konnte) also weder mit allen Künsten (*b–kul ḥekmân*) noch mit allen Listen (*b–kul ṣenʿân*) ihn (den Bösen) lehren, nicht zu schaden!" Hier erscheint ein weiteres Begriffspaar in Verbindung mit *umânūtâ*: *ḥekmtâ* und *ṣenʿtâ*. Letzteres ist eindeutig "List". Das vorangehende vieldeutige *ḥekmtâ* hat dabei offenbar eine mit *ṣenʿtâ* verwandte Bedeutung, die vom Thesaurus geliefert wird mit seinen Belegen für: peritia artificum, ars (bellica), sollertia (cantoris). Dem entspricht meine Übersetzung mit "Künste". Aus Ephräm kann dazu noch ein Beispiel für solch eine List im Zusammenhang unsrer *umânūtâ* angeführt werden. Es ist *Hy. de fide* 31,6 f., wo von dem Trick eines Mannes die Rede ist, der einen Papagei das Sprechen lehrt und zu diesem Zweck einen Spiegel zwischen sich und den Vogel stellt, damit dieser, wenn er sich in die Richtung des Sprechenden wendet, im Spiegel einen Artgenossen sieht. Für Ephräm ist das ein Bild, mit dem er die Anthropomorphismen der Schrift erklären will, und er nennt es in *Hy. de fide* 31,9 ein Belehren durch gewinnendes Täuschen (*šaddel w–allef*). Das ist verwandt mit der *technē* = List, wie Clemens Alex. in der in Anmerkung 2 zitierten Stelle die Strafandrohungen der Schrift genannt hat, und zwar eine *technē agathē* (9).

(9) Nicht gut ist dagegen das andre Täuschen in den Künsten der Malerei und Bildhauerei, wozu Clemens in *Protr.* 4,57 (St. I 45,4 ff.) das berüchtigte Beispiel der knidischen Aphrodite bringt, sowie die gemalten Tauben und Pferde, die wirkliche Tauben und Pferde angelockt haben. Gegen solche Täuschungen fordert er in *Paed.* 2,12 (St. I 233,14 ff.) auf: "Die techne soll nicht wetteifern mit der physis, das heißt: ἀπάτη ἀληθείᾳ μὴ ἐριζέτω ».

(Die Perle und die *technē toreutikē*)

Eine viel überraschendere Übereinstimmung Ephräms mit Clemens Alex. bringt das Folgende, in dem von Clemens wie von Ephräm in gleicher Weise der Perle im Bereich der *technē toreutikē*, der Steinschneidekunst, eine Sonderstellung zugewiesen wird. Die *technē toreutikē* erwähnt Clemens in *Strom.* 1,4 (St. II 17,10) unter den βάναυσοι τέχναι, die sich an die Sinne richten, und sagt dabei: ὄψεως (ἀπολαύει) ὁ τῶν ἐν ταῖς σφραγῖσιν ἐντυπωμάτων τορευτικός. Auf die Perle, welcher er das Beispiel der Rose voranstellt, das bei Ephräm fehlt, kommt Clemens in *Strom.* II,1 (St. II 114, 13 ff.) in folgendem Zusammenhang zu sprechen: Wem es um die Wahrheit geht, der muß nicht in kunstvoller Sprache reden, sondern nur versuchen, das auszusprechen, was er will, so wie er es kann. Denn τοὺς περὶ λέξεων ἐχομένους καὶ περὶ ταύτας ἀσχολουμένους διαδιδράσκει τὰ πράγματα. Dafür folgen zwei Beispiele: γεωργοῦ μὲν οὖν ἴδιον τὸ ἐν ἀκάνθαις φυόμενον ῥόδον ἀβλαβῶς λαβεῖν, καὶ τεχνίτου τὸν ἐν ὀστρείου σαρκὶ κατορωρυγμένον μαργαρίτην ἐξευρεῖν d. h. ein Gärtner braucht um eine Rose zu gewinnen nicht die Werkzeuge seiner "Kunst" einzusetzen; es genügt, sie unbeschädigt aus den Dornen herauszuholen. Ähnlich ist es bei der Perle. Der Steinschneider — dieser ist offenbar mit dem bloßen *technitēs* gemeint — kann sich mit dem Auffinden der im Fleisch der Muschel begrabenen Perle begnügen ohne sie weiter mit seinen Werkzeugen zu bearbeiten. Es genügt das Produkt der Natur für sich allein.

Genau so spricht auch Ephräm von der Perle in *Hy. de fide* 84,8 und 12. *Str.* 8: "Die Perle ist ein Ding voll von Licht und es gibt keinen *umânâ*, der es aus ihr stehlen könnte". Hier wird das Versagen der Kunst der Perle gegenüber negativ ausgedrückt: sie kann der Perle die ihr eigentümliche Schönheit, das Licht, nicht rauben geschweige denn geben! Strophe 12 sagt dazu ergänzend: "Und wenn einer glauben sollte, du (o Perle) wärest gemacht, irrt er sehr. Deine Natur ruft laut *d-law tuqqânâ hū d-umânūtâ* = daß sie nicht ein Machwerk der Kunst ist!" Es geht also um die Trennung von Natur und Kunst, die schon bei Plato anzutreffen ist (vgl. *Republ.* 381 B) und die hier von Clemens und Ephräm am Beispiel der Perle herausgestellt wird, freilich etwas gewaltsam. Denn beide sehen dabei davon ab, daß

die Kunst doch auch die Schönheit einer Perle steigern kann wie z.B. durch Schleifen, Gravieren (10) und Fassen. Bei Ephräm wird uns hier im letzten Abschnitt die Perle noch einmal begegnen, wo er stillschweigend eine verschönernde Tätigkeit der Kunst an der Perle voraussetzt und so in einen gewissen Gegensatz zu *Hy. de fide* 84,8 u. 12 und damit zu sich selbst gerät.

(Die Überlegenheit des *technitēs* über den *idiōtēs*)

Auch in diesem Abschnitt kann eine entsprechende Stelle aus Clemens Alex. an die Seite der Zitate aus Ephräm gestellt werden, was aber nicht überrascht. Denn daß ein *technitēs* einen in die betreffende Kunst nicht Eingeführten an Kenntnis übertrifft, ist von der Sache her selbstverständlich und kommt auch schon in der Sprache zum Ausdruck. Clemens benützt das in seiner bekannten Überordnung des Gnostikers über die *pistoi,* die nur Glaubenden, in *Strom.* 7,16 (St. III 68,4) mit den Worten: ἐπεὶ κἂν τοῖς κατὰ τὸν βίον ἔχουσί τι πλέον οἱ τεχνῖται τῶν ἰδιωτῶν = haben doch auch die Werkkundigen in den Dingen des Lebens einen Vorsprung vor den Laien (den Unkundigen)". Ephräm greift den gleichen Gedanken auf in seinem Kampf gegen die Arianer, die das Wesen Gottes erfaßt zu haben glaubten, in *Hy. de fide* 47,1-2. Hier sagt er zum Schluß der 1. Strophe — es geht die Aufzählung einer Reihe von *technai* voran, die die umfassende Weite dieses Begriffes auch bei ihm zeigt und daher eigens im folgenden Abschnitt behandelt wird — indem er alle erwähnten *technai* zusammenfaßt: "Sie sind leicht für die Kenner (*yâdō'ē*), aber schwierig für die Laien (*hedyōṭē* = ἰδιῶται)". Strophe 2 greift

(10) Das stellt Ephräm in *Hy. de fide* 51,13 offen für die Perle in Abrede, die hier ein Symbol für seinen orthodoxen Glauben ist, mit den Worten: "Vollkommen ist meine Perle. Nicht nimmt sie dein Feilen (*šawpâk*) an, nicht wird sie schön in deinem (Läuterungs)ofen. Denn die Schönheit stammt aus ihr selber. Und wenn man sie graviert (*etglef*), ist sie häßlich für jene Krone des himmlischen Königs". *Vgl.* ferner, auf Christus gedeutet, *Hy. de fide* 82,3 f. In diesem Zusammenhang gerät Ephräm in 82,12, in der Erwähnung des Leidens Christi, indirekt schon in Gegensatz zu der ausgeführten eignen Auffassung. Die Lösung läge in der eben zitierten Stelle aus Platos *Republ.*, wo von Dingen die Rede ist, die entweder von Natur aus oder durch Kunst oder durch beide gut (schön) sind.

das auf und gewinnt daraus einen Schluß a minore ad maius mit den Worten: "Und wenn (schon) die Einfachen (*pšīṭē* = die Laien) die Weisen (*ḥakīmē* = *umânē* (11) nicht erforschen (durchschauen) können, obwohl sie (die *umânē*) nur einen geringen Vorrang vor jenen (den Laien) gewonnen haben, (nämlich) den Abstand, (den) die Lehre (*yulpânâ*) (schafft), um wie viel mehr bleibt also die Weisheit der Weisen zurück hinter jenem Schöpfer des Alls mit seiner Weisheit!" Der gleiche Gedanke kehrt etwas anders formuliert in *Hy. de fide* 56,10 wieder: "Von den *umânē* lerne in Klugheit: nicht ist es der Gruppe der Laien erlaubt über ihre Werke zu urteilen und sie können nicht Prüfer ihrer Weisheit werden. Wenn nun (auch) die Weisheit (menschlicher) Schwachheit sich ganz ausdehnen sollte, wird sie (dennoch) nicht imstande sein, bis in die Nähe dessen zu kommen, der sie überragt".

(Eine Aufzählung von *technai*; der Mensch ihr Erfinder)

Es wurde schon bemerkt, daß Strophe *Hy. de fide* 47,1, von der oben nur der Schlußsatz herangezogen wurde, eine reiche Aufzählung von *technai* bietet, die näher untersucht werden muß. Zugleich fällt dabei auch das Wort von ihrer Erfindung durch den Menschen, was erneut die Frage nach dem letzten Urheber stellt.

Die Strophe lautet übersetzt mit Beibehaltung der Strophenzeilen aus je zwei fünfsilbigen Gliedern (12):

1) Das Werk der *umânē*, * das Gewebe der Kundigen (*zqūrâ d–ḥakīmē*),

2) Webstühle und Werkzeuge (*nīre w–rukkâbē*) * Schnitz- und Gußbilder (*glâfē w–ḥešlâtâ*),

3) Buchstaben und Zahlen (*sefrē w–ḥušbânē*), * Hohl- und Längenmaße (*kaylē w–mušḥâtâ*),

4) welche die Menschen erfanden * in Weisheit (*b–ḥekmtâ* = Kunstfertigkeit) (13),

(11) *Vgl.* zu dieser Gleichsetzung was im vorangehenden Abschnitt über die einschlägige Sonderbedeutung des *ḥekmtâ* gesagt wurde.

(12) Mit Ausnahme der 4. Zeile, wo das zweite Glied nur zwei Silben hat. Es ist die sogenannte Paradiesesstrophe.

(13) *Vgl.* Anm. 11.

5) die Erde messend, * das Wasser wägend,

6) leicht sind (diese Dinge) für die Wissenden... (vgl. bereits oben!).

Im Übergang von der 1. Zeile zur 2. erfolgt ein Wechsel von dem Produkt der Webekunst zu ihrem Instrument. Denn *nīrâ* ist das iugum textorium, das wohl als Pars pro toto mit "Webstuhl" zu übersetzen ist. Die Verbindung mit dem vorangehenden *zqūrâ* (Gewebe) hat man in *Hy. c. haer.* 1,4, wo das lügnerische und betrügerische Benehmen Satans ein *zqūrâ d–kul nīrīn* = ein Gewebe aller Webstühle genannt wird. In meiner Übersetzung zur Edition der Texte habe ich an beiden Stellen statt *zqūrâ* ein *zâqōrâ* gelesen (= WEBER), was in *Hy. c. haer.* 1 besser zu passen scheint, aber an beiden Stellen gegen das Metrum verstößt. Für *zqūrâ* spricht auch *Hy. de ecclesia* 45,23. Die hier vorangehenden Strophen werden uns noch wichtige Aussagen für unser Thema geben. Strophe 23 lautet: "Wer wird seine (des Menschen mit seiner Kunstfertigkeit) Schätze zählen (können)? Bei seinem Färben [14] erfand er alle Farben und bei seinen Webstoffen (*ba–zqūraw*) (erfand er) alle (möglichen) Webstühle (*kul nīrīn*)". Der zweite Teil der Strophe wird gleich im Folgenden wiederum zur Erläuterung von *Hy. de fide* 47,1 zitiert werden.

Hier ist zunächst das mit *nīrâ* verbundene *rukkâbâ* zu erklären. Ich verstehe es im Hinblick auf das vorangehende *nīrâ* als Ausdruck für (andere) handwerkliche Maschinen und Werkzeuge. Diese Bedeutung findet sich allerdings weder bei Brockelmann noch im Thesaurus. *Rukkâbâ* bedeutet wörtlich "Zusammensetzung". Entweder mehr geistiger Art; dann wird es zu "Plan, Veranstaltung" wie in *Hy. c. haer.* 33,9, oder auch zu "Hirngespinst, (rein) Erdachtes, Erfundenes" wie in *Hy. c. haer.* 6,8. Häufiger bezeichnet aber *rukkâbâ* konkret die Zusammensetzung eines Körpers aus seinen Gliedern und hat dabei die Bedeutung des lat. artus nämlich: Gelenke mit ihren Gliedern, sodaß artus auch für membrum stehen kann. Ebenso auch das ephrämische *rukkâbâ*, wie *Hy. de fide* 28,7 zeigt, wo auf ein *hadâmaw* = "seine (des Menschen) Glieder" ein *ṭeksâ d–rukkâbaw* =

[14] Dem syr. *ṣubʿâ* entspricht gr. *baphē*. Von den Vertretern dieser Kunst, den βαφεῖς ἀνθεινίων ἐρίων ist bei Clemens, *Paed.* 2,8 (ST. I 196,20) die Rede als von Vertretern eines verweichlichenden Luxus.

"die Ordnung (in der Zusammenfügung) seiner Glieder" folgt. Das macht eine Stelle, die ich zunächst für die Bedeutung von "Werkzeug" anführe, doppeldeutig und nicht voll beweisend. Es ist dies *Hy. contra haer.* 15,3. Hier heißt es vom Nestbau eines Vogels: "Betrachte ferner den Vogel: *kad layt rukkâbē w–īda d–umânē w–ṣebʿâ d–naggârâ* = obwohl *rukkâbē* fehlen und die Hand der *umânē* und der Finger der Zimmerer, staunen (dennoch) Architekten über sein Nest und seinen Bau". Faßt man hier das doppelte *wĕ* als "sowohl ... als auch", dann werden Hand und Finger zu den *rukkâbē*. Versteht man aber beide *wĕ* rein addierend, dann liegt für *rukkâbē* die Bedeutung "Werkzeug" nahe. Eindeutig scheint mir dagegen das *rukkâbē* in *Hy. de ecclesia* 45,21 in der Bedeutung von Maschine gegeben zu sein. Denn hier heißt es in einem Zusammenhang, der noch ausführlich zur Sprache kommen wird, daß der Mensch es versteht, das Wasser zu zwingen, "aus der Tiefe in große Höhe zu steigen *b–rukkâbē*", was wohl nur auf die Schöpfeimer eines Schöpfrades ([15]) bezogen werden kann.

Gibt somit das Paar: *nīrē w–rukkâbē* technische Instrumente an, so geht das folgende Paar: *glâfē w–ḥešlâtâ* über zu Werken der Kunst im engeren Sinn, der Kunst des Schnitzens und Gießens. Eine Bestätigung der Deutung beider Ausdrücke in diesem Sinn liefert wieder *Hy. de ecclesia* 45,23. Der Anfang der Strophe, der von den ungezählten Farben und Stoffen des Färbens und Webens sprach, wurde schon oben angeführt. Darauf folgt: "*wa–kmâ ḥešlân ba–nsâkaw * wa–kmâ ṣūrân ba–glâfaw* = und wie viele Gußbilder in seinem (des Menschen) Gießen und wie viele Bilder in seinem Schnitzen!".

Es folgen noch zwei weitere Paare, von denen das erste, nämlich: *sefrē w–ḥušbânē* den engeren Bereich von Handwerk und Kunst verläßt, während das zweite: *kaylē w–mušḥâtâ* wieder mehr praktisch als Instrumente zum Messen der Erde und zum Wägen des Wassers (Zeile 6) erscheinen. Dazwischen stellt Zeile 5 den Menschen als den Erfinder all dieser Dinge hin. Dazu folgende Einzelerklärungen. Das *sefrâ* im ersten Paar (neben *ḥušbânē*) kann Schrift, Buchstaben und Buch bedeuten. Und *sâfrâ* ist der

([15]) Oder auch nur Schöpfeimer; *vgl.* die Erklärung der ganzen Str. im Abschnitt: *umânūtâ* bei Gott und Mensch.

Schreiber. Hier kommt nur die aus Buchstaben bestehende Schrift in Frage. So ist in *Hy. c. haer.* 12,7 *sfar 'uhdânâ* die Schrift an der Wand "gewogen und geteilt" von Dan. IV,5, und vom stummen Zacharias heißt es im Kommentar zum Diatessaron ([16]), daß bei ihm das Wort ohne Lippen in dem Geschriebenen (*ba-sfar*) sprach". Es geht also hier um die Erfindung der *grammata*, für die bei Clemens Alex. in *Strom.* 1,15 (St. II 48,10 f.) Kadmos genannt wird: Κάδμος δὲ Φοῖνιξ ἦν ὁ τῶν γραμμάτων Ἕλλησιν εὑρετής.

Das mit *sefrē* verbundene *ḥušbânē* fasse ich, den *grammata* entsprechend, als "Zahlen" und damit als Ausdruck für die *arithmētikē technē*. Bei Clemens Al. hat nach *Strom.* 1,23 (St. II 96,1 f.) Moses am ägyptischen Hof nicht nur die *grammatikē technē* gelernt, er ist hier auch in der *arithmētikē* (*technē*) und in der *geōmetria* unterrichtet worden (St. II 95,11 f.). Daß das syr. *ḥušbânâ* so gefaßt werden kann, dafür sei das im Thes. aus der *Bibliotheca orientalis* zitierte *ḥušbânē* = arithmetica angeführt. Bei Ephräm wird in *Hy. de fide* 78,2 *ḥušbânâ* mit *menyânâ* (Zahl) gleichbedeutend, indem hier von der Stunde des Gerichts gesagt wird: "Die Stunde, die aus den *ḥušbânē* ([17]) ist, er (Christus) kennt sie. Denn durch ihn wurden alle Zahlen (*kul menyânīn*) zusammengesetzt". Parallel zu *menyânâ* steht *ḥušbânâ* auch in *Pr. Ref.* I 23, 9 ff., wo es heißt, daß "Gott in seiner Weisheit auch die Monate geordnet hat *l-ḥušbânâ* und die Tage *l-menyânâ*". Und zu dem öfters erscheinenden *d-lâ ḥušbân* "zahllos" findet sich in *Sermones* II,1 1745 f. ein völlig gleichwertiges *d-lâ menyân*.

Zu der *technē arithmētikē* kann aus Ephräm noch die folgende Ergänzung angeführt werden. Wir sahen bereits, daß bei ihm *umânūtâ* mit *yulpânâ* (Lehre, *didaskaleia*) vertauschbar ist. Dementsprechend führt er in seinem Hymnus auf *yulpânâ* im *Sermo de fide* V 169-233 auch eine Reihe von *technai* an. So gleich zu Beginn das Rechnen mit den Worten: "Die Lehre... verschafft rasche Sprünge. Zehn mit zehn multiplizierend springt sie hinüber zur Zahl (*l-menyânâ*) hundert. Zehn mit hundert multiplizierend kommt sie zur Zahl tausend. Sie springt von einem Tausend

([16]) Ed. des syr. Textes von Leloir, Dublin 1963, S. 2,5.

([17]) In meiner Textausgabe biete ich das Wort ohne Pluralpunkte nach der Hs A. Der verwischte Text der besseren Hs. B scheint nach einer nochmaligen Prüfung die Pluralpunkte gehabt zu haben.

zum andern und von einer Myriade zur andern". Dazu vergleiche man, was Clemens Al. in *Strom.* 6,9 (St. II 471,22 f.) sagt, wo er anführt, was der Gnostiker im Studium der ἐγκύκλια bei der Arithmetik im Auge hat: ἐν δὲ τῇ ἀριθμητικῇ τὰς αὐξήσεις καὶ μειώσεις τῶν ἀριθμῶν.

Es wurde schon angedeutet, daß Ephräm mit dem anschliessenden Paar der Hohl- und Längenmaße (*kaylē w-mušḥâtâ*) die mehr geistigen *technai* der Schrift und der Zahlen wieder verläßt und zu den *technai banausoi* zurückkehrt. Denn *kaylē w-mušḥâtâ* meinen nicht Geometrie und Stereometrie, sondern, wie die Fortsetzung in Zeile 5 zeigt, Landvermessung und Gewichtsbestimmung. Zu *kaylâ* tritt anderweitig oft *matqâlâ* hinzu. Das dem *matqâlâ* zugrunde liegende Verb *tqal* erscheint in unsrer Stelle in Zeile 5 in: *tâqlīn mayâ* = man wägt das Wasser. In *Hy. de virginitate* 52,19 tritt zu beiden unser *mušḥâtâ* hinzu in dem Satz: "Jedes Ding hat *kaylâ w-matqâlâ w-mušḥâtâ*". Beide, *kaylâ* und *mušḥâtâ*, gehören zu der Kategorie des *kam* (quantum), die sich nur bei den Geschöpfen findet und nicht auch bei Gott ([18]).

Auf den zwischen die zusammengehörigen Zeilen 3 und 5 sich schiebenden Satz der 4. Zeile, der von allen genannten *technai* aussagt, daß sie der Mensch erfunden hat (*eškaḥ*), muß noch näher eingegangen werden. Wiederum kann hier aus *Hy. de ecclesia* 45 eine Stelle angeführt werden, die den Gedanken breiter und klarer ausspricht, nämlich *Str.* 17, die vom Menschen sagt: "Er ist kein Kind in seinem Wissen... und nicht klein ist das Maß seiner Weisheiten (*ḥekmâteh* = Künste). Er ist die Quelle (*m'īnâ*) der Erfindungen (*škâḥâtâ*), er, der sich die ganze Schöpfung unterwarf". Der Mensch als Quelle aller Erfindungen, das formuliert umfassend die Aussage von *Hy. de fide* 47,1,4. Nun haben wir schon im Abschnitt "Götzenbilder" die scheinbar entgegenstehende Behauptung, daß Satan die *umânūtâ* den Menschen geschenkt habe, als eine Übertreibung herausgestellt, da Satan wie der Mensch und darüber hinaus auch der Stoff von Gott erschaffen sind. Damit ist von vornherein klar, daß auch die Behauptung, der Mensch sei die Quelle aller Künste, nicht absolut gelten kann. Es wurde ja auch schon im Abschnitt "Musikinstru-

([18]) *Vgl.* die Analyse von *Hy. de fide* 30,1-4 in: *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre* in CSCO Subs. 58, S. 54 ff.

mente" ein Satz aus dem Sermo de Domino Nostro zitiert, wo es hieß, daß Gott den Künstlern das Wissen gab, die rechten Werkzeuge anzuwenden. Dazu wurde schon hervorgehoben, daß die Einschränkung auf die Werkzeuge nur sekundär ist. Auch für Ephräm wird, trotz der Aussage von *Hy. de ecclesia* 45,17, die letzte Quelle aller menschlichen Künste Gott sein, wie das schon der Jude Philon in *De migratione Abrahami* formuliert hat: Gott ist ἀρχὴ καὶ πηγὴ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν (19). Tatsächlich geht er in *Sermo de fide* II 401 ff., in einem Zusammenhang, der noch zur Sprache kommen wird, darüber hinaus mit den Worten: "Der Schöpfer wird nicht von der *umânûtâ* gestärkt. Er selber hat (ja) die *umânûtâ* erschaffen, damit sie die Menschen stärke".

Ephräm beläßt es auch hier bei der Antinomie: "die *technai* stammen vom Menschen" und "die *technai* sind von Gott erschaffen", ohne jeden Versuch, eine Lösung für diesen Widerspruch zu suchen, genau so wie bei der ähnlichen Antinomie: "der Mensch erkennt Gott" und "nur Gott gibt sich dem Menschen zu erkennen", von der ich ausführlich in "Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre" gesprochen habe (20). Anders Clemens Alexandrinus. Ihm steht hier sein Begriff der *synergia* zur Verfügung. Er spricht zunächst auch, ähnlich wie Philon, davon, daß Gott die *archē* der *technai* ist, indem er nur ihre *agatha* herausstellt in *Strom.* 6,17 (St. II 514,12 f.): ἤδη καὶ τὰ ἐν τέχναις ἀγαθὰ ὡς ἐν τέχναις θέοθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. Er setzt dabei in *Strom.* 1,3 (St. II 16,20) unter dem Oberbegriff der *sophia* (*ḥekmtâ*) die *technē* an die Seite der *epistēmē* mit den Worten: σοφίαν ὁμωνύμως καλεῖ ἡ γραφὴ πᾶσαν τὴν κοσμικὴν εἴτε ἐπιστήμην εἴτε τέχνην . . . καὶ ὡς θέοθεν ἡ τεχνικὴ καὶ σοφὴ ἐπίνοια. Die Eigentätigkeit des Menschen — Clemens spricht direkt von einer Schöpferkraft — erscheint in *Strom.* 6,17 (St. II 512,26 ff.) in den Worten: ἤδη γὰρ πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ καὶ διά τινος λογισμοῦ ἀνθρωπίνου λαμβάνεται τὴν γένεσιν, θέοθεν τὴν ἔναυσιν εἰληφότα. Das abschließende: "von Gott haben (die vielen Dinge im Leben, deren Werden auf den Geist des Menschen zurückgeht) die Entzündung erhalten", führt offenbar das schöpferische Denken des Menschen auf Gott zurück, ohne daß damit die Eigentätigkeit des Menschen gemindert würde. Das anschließende Beispiel zeigt das klar und hier fällt auch das entscheidende Wort: *synergia*: αὐτίκα ἡ ὑγίεια διὰ τῆς

(19) Ed. Wendland II 276, 20 f.

ἰατρικῆς (τέχνης)... λαμβάνει γένεσίν τε καὶ παρουσίαν κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θείαν, κατὰ συνεργίαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην.
Hier hat man also in den abschließenden Worten: "entsprechend einerseits der göttlichen Vorsehung, andrerseits der menschlichen Mittätigkeit" die beiden Ursachen der *technai* nebeneinandergestellt, unter Wahrung des göttlichen Anfangs, seines zündenden Funkens.

(Die *technē geōrgikē* in *Hy. de ecclesia* 45)

Im Vorangehenden konnte schon mehrmals der 45. *Hy. de ecclesia* zur Erklärung mitherangezogen werden. Er bietet noch mehr wichtige Einzelheiten für unser Thema. Alle diese Stellen finden sich in dem Abschnitt von *Str.* 11-24. Ihr Zusammenhang ist folgender: Der Mensch ist trotz des warnenden Beispiels von Adam nach wie vor leicht verführbar und ohne religiöse Einsicht, ganz im Gegensatz zu seiner Tüchtigkeit im irdischen Bereich, im Bereich der *technai praktikai*, deren Ziel nach Clemens Al., *Paed.* 2,23 (St. I 171,19) die *euzōia* ist, das *telos euchrēston tō(i) biō(i)*, wie es bei Sextus Emp. (Ed. Bekker S. 676,24) heißt.

In der 11. Strophe fällt zwar der Terminus *umânūtâ* noch nicht. Aber die aufgezählten Leistungen des Menschen sind eindeutig *technai*. Die Strophe (11) lautet: "Er (der Mensch) weiß und versteht die Erprobungen (*nesyânē*) von Meer und Land, von Fluren und Früchten (*d–ar'âtâ w–da–ṭ'âmâtâ*), von Saaten und Pflanzen, *wa–d–rukkâbē w–ḥešlâtâ*". Einen ersten Hinweis darauf, daß wir es hier mit *technai* zu tun haben, gibt das *nesyânâ*, von dem alle folgenden Paare von Nomina abhängig sind. Es besagt das prüfende und erprobende Erfahren und Kennenlernen der den Sinnen zugänglichen Objekte. Für Ephräm kann ich hier auf die Analyse von *Hy. de fide* 36,12 verweisen, die ich in "Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre" ([20]) gegeben habe. Für das entsprechende griechische *peira* (*empeiria*), das uns schon in einem Zitat aus Sextus Emp. im Abschnitt über die Götzenbilder neben *technē* und *didaskalia* begegnet ist, sei Aristoteles, *Metaph.* A 1.981 a,4 angeführt: ἡ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν.

In der Erklärung der aufgezählten Paare beginne ich mit dem letzten, das ich unübersetzt gelassen habe: (die Erprobung

([20]) CSCO Subs. 58, S. 159 ff. und 107 ff.

von) *rukkâbē* und *ḥešlâtâ*. Beide Begriffe erschienen auch schon in *Hy. de fide* 47,1, aber verteilt auf zwei andre Paare, nämlich auf: *nīrē w–rukkâbē* und auf: *glâfē w–ḥešlâtâ*. Hier sprach *glâfē* vor *ḥešlâtâ* für die Bedeutung "Gußbilder", während das *rukkâbē* nach *nīrē* von mir als (technisches) Werkzeug, Instrument, Maschine gefaßt wurde. Wie sind nun die *ḥešlâtâ* mit *rukkâbē* auf eine gemeinsame Ebene zu bringen? Das Verb *ḥšal* drückt nicht nur die Herstellung von Gußbildern aus, sondern steht auch allgemein für Schmiedearbeit. Es hat hier zum Objekt *qlīdâ* (Schlüssel) wie in *Hy. de paradiso* 2,1 u. in *Hy. de fide* 67,22, und vor allem bildhaft in *Hy. de ecclesia* 13,3: "Im Ofen der Freiheit wurde der Schlüssel zu deiner Tür geschmiedet (*etḥšel*). Ein weiteres Objekt ist *zaynâ* (Waffe) wie in *Hy. c. haer.* 18,9 und *Hy. de virg.* 14,1. In *Hy. c. haer.* 13,3 ist von *parzlâ ḥšīlâ*, von geschmiedetem Eisen die Rede. *ḥšal* ist auch das Verb nicht nur für das Gießen des goldenen Kalbes, sondern auch für die Herstellung der Ohrringe (vgl. *Carm. Nisib.* 14,4 u. 6). So sind auch in *Sermones* II,3,382 metallene Musikinstrumente wie Zimbeln *ḥešlâtâ*. Letzteres schafft eine Verbindungsmöglichkeit mit *rukkâbâ* = Instrument, wofür ich einen weiteren Beweis in *Hy. de ieiunio* 2,2 finde. Denn hier sagt Ephräm zu *Gen.* 4,21 f.: "Die zwei Kinder Kains erfanden (*eškaḥ*), wie geschrieben steht, *qīnâtâ w–ḥešlâtâ*", eine ebenfalls sehr harte Nebeneinanderstellung, die aber in der Fortsetzung ihre Erklärung findet: *ḥšal* (sic!) *Tubalqayn ṣeṣlē pa(')yâ, Yūbal rakkeb* (sic! vgl. *rukkâbâ*) *hwâ kenârē payâ* = "Tubalkain schmiedete schöne Zimbeln, Jubal baute schöne Harfen". Es ist daher durchaus möglich unser Paar: *rukkâbē w–ḥešlâtâ* als Instrumente zu deuten.

Nun vom letzten zum ersten Paar, zur Erprobung von Meer und Land. Im Zusammenhang mit der Technik könnte man dabei an den Bau von Schiffen und Wagen denken. Denn beide werden in *Sermo de fide* 5,191 ff., im Hymnus auf die menschliche *yulpânâ*, mit den Worten angeführt: "Sie (die Lehre) bezwang das Meer und das Land den Landleuten und den Seeleuten. Sie legte Zügel den Schiffen an und ließ sie auf dem Meer eilen. Wagen zur See wurden sie ihr, und Schiffe zu Land (d. h. Wagen) baute sie". Doch ist in *Hy. de ecclesia* 45,11 wohl besser zur Erklärung eine spätere Strophe, nämlich 45,19, heranzuziehen, welche lautet: "Berge, sie sind von ihm (dem Menschen) erforscht. Ströme, sie sind ausgeplündert. Das Innere der Meere, es ist durchstöbert;

in das Innere der Wälder und Höhlen ist er eingedrungen und hat es durchforscht". Damit würde eine unmittelbare Verbindung mit der Technik schwinden. Anders dagegen wieder bei den in Strophe 11 noch folgenden zwei Doppelgliedern: (*nesyânâ*) *d–ar'âtâ w–da–ṭ'âmâtâ wa–d–zar'ē wa–d–neṣbâtâ* = "(das Erproben) von Ackerfluren und Geschmäcken (= Früchten), von Samen und Pfropfreisern". Zu dieser Übersetzung ist die Deutung von *ṭ'âmâtâ* auf die Früchte und die Wiedergabe von *neṣbâtâ* mit Pfropfreisern näher zu begründen. Letzeres ist nicht schwer. Aus Ephräm können dafür zwei Stellen angeführt werden, *Hy. de nativitate* 18,21, schon vom Thes. für *surculus* zitiert, und vor allem *Hy. de virg.* 24,4; "Selig bist du, Pfropfreis (*neṣbtâ*), das die Wahrheit bearbeitet hat; sie pfropfte (*aṭ'em*) dich ein und setzte dich ein in den Baum des Lebens". Versteht man also das *neṣbâtâ* unserer Stelle in diesem Sinn, dann scheidet für das *ṭ'âmâtâ* die Bedeutung: *insitio*, die möglich wäre, von selber aus. Von den übrigen Bedeutungen kommt wohl nur die von "geschmackvollen Dingen" wie "Speisen" in Frage, die ich hier auf "Früchte" einengen möchte, obwohl die Wörterbücher sie nicht bieten. Im Folgenden werden wir auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen. Es kann nämlich zur Ergänzung unsrer Strophe (11) die 20. des gleichen *Hymnus de ecclesia* 45 hinzugenommen werden, wo wieder von der *technē geōrgikē* die Rede ist, und zwar, wie wir sehen werden, in dem weiten Sinn des gr. *geōrgos*, das Bauer und Winzer (Gärtner) bedeuten kann.

Strophe 20 beginnt so: "Er (der Mensch) spaltet das Innere der Bäume (*ṣârē 'ubbâ d–īlânē*) und er erhält durch Bewässerung die Früchte (*wa–b–šeqyâ pērē nâseb*)". Die beiden siebensilbigen Glieder gehören wohl formal und inhaltlich zusammen. Man vergleiche nur die zwei letzten Glieder der Strophe: "(Der Mensch) erweicht schmeichelnd das Erdreich * und stiehlt daraus seine Schätze". Analog wäre das Spalten des Inneren der Bäume ein Öffnen, um die darin verborgenen Schätze d. h. die Früchte herauszuholen. Nun spricht Ephräm wirklich in *Sermo de fide* 2,5 ff. von Schätzen, die im Baum verborgen sind. Das geschieht im Zusammenhang mit dem öfters erscheinenden Bild vom Baum und Frucht für das Verhältnis von Gottvater und Sohn. Dazu heißt es in 2,7 ff.: "Die Geschmäcke (*ṭ'âmâtâ*, sic!), die im Baum sind, verbirgt er nicht vor seiner Frucht. Die Wurzel (gleichwertig für Baum gebraucht), die unbegrenzte, ihre Geschmäcke

wohnen in ihrem Kind. Wenn schon die Wurzeln ihre Schätze vor ihren Früchten nicht verbergen, wie wird dann die gepriesene Wurzel ihren Reichtum vor ihrer Frucht verbergen! Sieh den Baum, der in seinem Innern (*īlânâ da-b-'ubbeh!*) seine Geschmäcke (*ṭ'âmâteh*) vor allen verbirgt!" Die im Innern des Baumes verborgenen Schätze sind also das Geschmackvolle, anschließend heißt es "die Süßigkeit", die der Baum seinen Früchten mitteilt und die nur in der Frucht erreicht, genossen werden kann. Damit werden zwar die *ṭ'âmâtâ* von den Früchten getrennt, während ich sie oben gleichgesetzt habe. Doch man sieht, wie enge die beiden miteinander verbunden sind, sodaß ich eine Gleichsetzung beider an einer andren Stelle wie in *Hy. de eccl.* 45,11, für durchaus möglich halte.

Was ist nun daraus für den Anfang von *Hy. de ecclesia* 45,20 zu gewinnen? Ergänzt man den ersten Satz: "Der Mensch spaltet das Innere der Bäume", wie nach der angeführten Parallele der zwei letzten Glieder der Strophe oben vermutet wurde, durch ein: "um die darin verborgenen Schätze zu gewinnen", so sind diese Schätze, nach *Sermo de fide* 2,7 ff. die *ṭ'âmâtâ*, nicht direkt, sondern nur indirekt in den Früchten zu erreichen. Und von den Früchten sagt der anschließende Satz: "und durch Bewässerung erhält er die Früchte". Was soll hier die Bewässerung? Die Frage kann beantwortet werden. Nach *Hy. de fide* 36,15 verwandelt sich das Wasser in den Früchten und Saaten. Dazu sagt ergänzend *Pr. Ref.* II 213,1 ff.: "Das Wasser verwandelt sich... in den Bäumen (hier Ölbaum und Weinstock) in Wein und Öl.". Der Träger der *ṭ'âmâtâ* in den Bäumen ist also das Wasser, das sich zuletzt in den Früchten konkretisiert. Die Bewässerung führt den Wurzeln dieses Wasser zu. Ihr verdankt man, daß man die unzugänglichen *ṭ'âmâtâ* im Innern des Baumes in den Früchten ernten kann. Allerdings bleibt dabei das Gewaltsame in der Ausdrucksweise des Spaltens = Aufbrechens ([21]) des Inneren der Bäume. Vielleicht ist das mit dem zwischen die beiden bereits erklärten Doppelsätze sich noch einschiebenden Satz in Verbindung zu bringen, in dem ein mit dem *ṣrâ* synonymes *tra'* erscheint: "Er (der Mensch) bricht auf (*târa'*, auch gleich: läßt

([21]) Syr. *ṣrâ*, das Verb, das in allen Stellen, wo von dem Aufbrechen der Gräber bei der Auferweckung die Rede ist, erscheint.

fließen) die Brüste des Weinstocks (d. h. die Trauben)". Dazu findet sich eine Stelle aus Clemens Al., die den Terminus der *technē geōrgikē* bietet, nämlich *Strom.* 1,8 (St. II 29,1 ff.). Hier heißt es von dem auf Christus bezogenen *ampelos*: παρ' οὗ μετ' ἐπιμελείας καὶ τέχνης γεωργικῆς... τὸν καρπὸν τρυγητέον. Es folgt eine Aufzählung von Arbeiten und Werkzeugen, die bis zur Ernte nötig sind: Zweige abschneiden, aufbinden u. s. w.; dazu die *organa geōrgika* wie Sichelmesser und Spaten, ἵνα ἡμῖν τὸν ἐδώδιμον καρπὸν ἐκφήνῃ = "damit er (der Weinstock) die eßbare Frucht uns zum Vorschein bringe (sic!)".

(*umânūtâ* bei Gott und Mensch)

Von dem Abschnitt *Hy. de ecclesia* 45,11-24 bleiben noch die Strophen 21 u. 22 zu besprechen, die inhaltlich wichtigsten. Dazu fällt hier auch der Terminus *umânūtâ.*

Strophe 21 beginnt mit einer Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen unter Bezugnahme auf *Gen.* 1,26: "Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis", Peš: *ne'bed nâšâ b-ṣalman a(y)k dmūtan.* Von den zwei Ausdrücken steht der erste (*ṣalmâ*) an der Spitze der 21. Strophe: "Bild Gottes (*ṣlem alâhâ*) ist er (der Mensch) in der Schöpfung, indem er das Wasser aus der Tiefe zwingt und in große Höhe hinaufsteigen läßt (*asseq*) in den *rukkâbē* wie (Gott) in den Wolken, indem er (so) seinem Schöpfer gleicht". Daß hier die *rukkâbē* offensichtlich die Schöpfeimer sind, wurde schon zur Erklärung des *rukkâbē* in *Hy. de fide* 47,1 herangezogen. Man kann dabei, wie gesagt, an die einfachen Schöpfeimer tiefer Brunnen denken, die mit einem Seil über einer Rolle emporgezogen werden, oder auch an die kompliziertere Maschine der Schöpfräder mit ihren Schöpfeimern, von der Deut. 11,10 spricht, wo die Israeliten an ihre Fronarbeit in Ägypten mit den Worten erinnert werden: "Denn das Land, in das du hineinziehst, ist nicht wie das Land Ägypten,... das du... wie einen Gemüsegarten (durch) mit deinem Fuß (getriebene Schöpfräder) bewässert hast" ([22]), wo die Peš für "Gemüsegarten" ein *pardaysâ d-šeqyâ* hat, also mit dem *šeqyâ* =

([22]) Die Übersetzung mit den erklärenden Ergänzungen nach K. Marti in E. Kautsch: *Die Heilige Schrift des AT.*

Bewässerung, das wir oben, in *Hy. de ecclesia* 45,20, auf das Öffnen des Innern der Bäume folgend, angetroffen haben.

Um die entsprechende Tätigkeit Gottes, die im Text durch ein bloßes "wie in den Wolken" ausgesagt wird, näher zu erläutern, sei zunächst *Hy. de paradiso* 2,9 angeführt. Hier ist zuerst von den irdischen Quellen die Rede. Diese kommen von den freien Quellen des Paradieses und Gott hat sie wie in Röhren zusammengepreßt und eingefangen und er ruft sie zu uns heraus, "so wie er die Wasser im Schoß seiner Wolken (*b–'ubbâ da–'nânaw*) eingeengt hat (*ṣar*), und durch die Regung seines Willens werden sie in die Luft entlassen". Natürlich in dem die Fluren befruchtenden Regen, im *meṭrâ... men 'nânâ*, wie es in *Hy. de fide* 81,7 heißt. Es fehlt nur noch der Punkt, daß Gott das Wasser in den Wolken emporsteigen läßt. Auch der kann belegt werden. Denn im Kommentar zur Genesis wird zu Gen. 1,2 gesagt, daß auch die Wolken "am ersten Tag erschaffen wurden, wie das Feuer erschaffen wurde zusammen mit der *rūḥâ* (Luft, spiritus), ohne daß (Gott) uns das (eigens) schrieb wie er das bei der *rūḥâ* tat. Ebenso wurden die Wolken erschaffen zusammen mit der *Tĕhōmâ*, ohne daß (Gott) das uns von ihnen schrieb" ([23]). Die *tĕhōmâ* wird dabei als das zuerst alles überflutende Meer verstanden. Denn der Kommentar fährt zur Begründung seiner Auffassung fort: "denn wie oft sind (schon) die Wolken aus dem Meer (*meneh da–t(ĕ)hōmâ*) entstanden". Und als Schriftbeweis folgt: "Sah doch auch Elias, wie eine Wolke aus dem Meer emporstieg (*sâlqâ men yammâ*) (3. *Reg.* 18,44)". Hier hat man also auch das Verb *sleq*, das als *asseq* vom Menschen ausgesagt wurde, der Wasser in den Schöpfeimern hoch emporführt wie Gott in den Wolken, in beiden Fällen, um das Land zu bewässern.

Wird also hier eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch ausgesagt, so hebt trotzdem die folgende Strophe 22 einen Unterschied hervor, indem sie die *'âbōdūtâ* (Schöpferschaft) Gottes von der *umânūtâ* des Menschen mit den Worten trennt: "Denn statt der *'âbōdūtâ* hat er (der Mensch) die *umânūtâ* und statt des allerschaffenden Winkes (*remzâ*) hat er den alles unternehmenden Trieb (*yaṣrâ sâ'ar kul*) und die alles vollendende Lehre (*yulpânâ gâmar kul*)". Der Vergleich bleibt auch hier. Aber an

([23]) Ed. TONNEAU in CSCO vol. 152/syr. 71, p. 10, 12 ff.

die Stelle der menschlichen *umânūtâ* tritt bei Gott die *'âbōdūtâ*. Damit wird der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Größen noch nicht klar ausgesprochen. Er kann aber durch *Hy. de fide* 26,1 ergänzt werden. Denn hier heißt es: "Der verborgene Gott ist durch seinen Erstgebornen der staunenswerte Schöpfer (*'âbōdâ*), der nicht ermüdet. Denn er braucht nicht die Lehre (*yulpânâ* = *umânūtâ*), noch ist er schwach bei dem Werk. Durch den ruhigen und sanften Wink des Willens (*b–remzâ d–ṣebyânâ*) schuf und ordnete er alles aus dem Nichts". Die Erschaffung aus dem Nichts schafft den radikalen Unterschied zwischen der *umânūtâ* des Menschen und der *'âbōdūtâ* Gottes, der in einer noch zu besprechenden Stelle aus den Sermones de fide dazu führen wird, daß die *umânūtâ* Gott überhaupt abgesprochen wird. Die Unausgeglichenheit, die hier in einer gewissen Ähnlichkeit und in der radikalen Verschiedenheit liegt, wird auch im Folgenden, in der Untersuchung der Stellen, wo Gott als *technitēs* erscheint, wiederkehren. Zuvor noch kurz zu den zwei Begriffen, die in Strophe 22 neben der *umânūtâ* auftauchen und für sie eintreten: *yaṣrâ* und *yulpânâ*. Daß *yulpânâ* bei Ephräm nicht nur zur *umânūtâ* gehört sondern auch direkt für sie stehen kann, wurde schon festgestellt. Neu ist der Begriff: *yaṣrâ*. Er stammt aus dem Alten Testament und ist völlig ungriechisch. Bei Ephräm ist es der alles unternehmende, um Gott und Gebote sich nicht kümmernde und daher böse Trieb, der nach *Carm. Nisib.* 40,4 "im Innern des Menschen sich windet... und tödliche Begierden erzeugt (*rgīgâtâ d–mawtâ mawled*)". Dabei wird in *Sermones* I, 2, 975 f. "der Trieb, der mit uns zusammengeschirrt ist (*yaṣrâ da–kdīn 'amman*)" mit der Begierde gleichgesetzt. Da nun bei Ephräm Wollen (Begehren) und Denken unverbunden nebeneinander stehen und miteinander vertauschbar sind (24), kann er auch das Denken mit dem Trieb verbinden in *Sermones* I, 3,47: *ḥuššâbeh d–yaṣran marīr* = "das Denken unsres Triebs ist bitter". Dies kann auch die Verbindung mit *yulpânâ* erklären: *yaṣrâ*, die Triebkraft, schließt auch das Denken in sich, mit dem es die "Lehre" zu tun hat.

(24) *Vgl.* meine kommentierte Übersetzung des Briefes an Hypatios in Or. Chr. 58 (1974), S. 95 mit Anm. 61.

(Gott als *technitēs*)

In *Hy. de ecclesia* 45,21 f. stehen sich, wie wir sahen, die zwei Sätze: "der Mensch gleicht durch die Technik dem Schöpfer" und: "statt der Schöpferschaft hat der Mensch die Technik" unausgeglichen gegenüber. Wie ist es nun bei der personalen Aussage: Gott ist *umânâ* (*technitēs*)? Diese Aussage selber geht bekanntlich auf die griechische Philosophie zurück, auf den platonischen Demiurgen, der als Weltbaumeister mit seiner werkmeisterlichen Tätigkeit aus dem Uranfänglichen (Raum, Materie) die vier Elemente und daraus den Kosmos mit seinen göttlichen und irdischen Wesen gestaltet hat. So sagt der frühchristliche Apologet Athenagoras in seiner *Legatio*, cap. 16, der Kosmos sei nach Platon eine τέχνη (= τέχνημα) τοῦ θεοῦ. Er wende sich, die Schönheit des Kosmos bewundernd, dem *technitēs* zu (τῷ τεχνίτῃ πρόσειμι). Das ist für den Christen der Schöpfergott, von dem er kurz zuvor im gleichen Kapitel gesagt hat: καλὸς μὲν κόσμος..., ἀλλ' οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον. Dabei lehnt er die stoische Verschmelzung des Weltschöpfers, des *pyr technikon* mit der Hyle ab. Doch wenn er in cap. 15 sagt: ἡμεῖς οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν,τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν, so bleibt das im Rahmen der platonischen Auffassung und beweist noch nicht die Erschaffung der Elemente aus dem Nichts, von der, so weit ich sehe, Athenagoras nirgendwo klar und eindeutig spricht. Mit andren Worten: der fundamentale Unterschied zwischen dem stoischen und platonischen Demiurgen und *technitēs* zu dem christlichen Weltschöpfer wird noch nicht gesehen.

Deutlicher spricht hier schon Clemens Alex., wenn er in *Protr.* 4,56 (St. I 44,15) sagt: ἐνδεὴς ἀεί ποτε ἡ ὕλη τῆς τέχνης, ὁ θεὸς ἀνενδεής. Der Satz wäre klarer, wenn im ersten Teil umgekehrt gesagt würde: die *technē* braucht die Hyle. Die Umkehrung ist durch den Zusammenhang verursacht, durch die Polemik gegen die Verehrung der Götterbilder, die aus einer Materie genommen sind und erst dem Künstler ihr Entstehen verdanken. Der Satz ist aber sicher auch umkehrbar und Gott bedarf überhaupt nichts, weder Hyle noch *technē*.

Ein zweiter wichtiger christlicher Gedanke, der uns auch bei Ephräm begegnen wird, kommt schon bei Clemens zum Ausdruck: der Schöpfer schafft im Gegensatz zur menschlichen Technik

ohne Werkzeug und, wie ergänzt werden kann, ohne Materie, allein kraft seines Willens. Die Stelle findet sich wieder im Protrepticus, cap. 4 (St. I 48,12 ff.): ἀλλ' ἡ μὲν ἀνθρωπεία τέχνη οἰκίας τε καὶ ναῦς καὶ πόλεις καὶ γραφὰς δημιουργεῖ, θεὸς δὲ πῶς ἂν εἴποιμι ὅσα ποιεῖ; ὅλον τὸν κόσμον... ὅση γε ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία... ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνῳ ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι. Man kann das auf die Jussive des alttestamentlichen Schöpfungsberichtes zurückführen; auf jeden Fall ist es völlig ungriechisch. Man braucht nur einen andren Satz aus Clemens daneben zu stellen, nämlich *Strom.* 2,77,5 (St. II 153,21 f.): προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι. αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασιν. Stoisch griechisch ist genau das Gegenteil der Fall.

Die Erschaffung aus dem Nichts kann sachlich auf die Erschaffung der Elemente eingeschränkt werden. Und damit auch die Unstimmigkeit des Bildes vom Schöpfer als einem *technitēs*, der zu seinem Schaffen einer Materie bedarf. Bei sekundären Geschöpfen wie dem Menschen spricht die Schrift selber von einer solchen Materie in *Gen.* 2,7: formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae. Hier konnten daher auch orthodoxe Christen das Bild von Gott als Künstler voll beibehalten. So sagt auch Clemens in *Strom.* 4,18 (St. II 299,16 f.) vom menschlichen Körper: (der Gnostiker) τὸ σῶμα, οἶμαι, ὡς ἀνδριάντα θαυμάσας δι' οὗ κάλλους ἐπὶ τὸν τεχνίτην καὶ τὸ ὄντως καλὸν αὐτὸν παραπέμπει. Neben dem hier hervorzuhebenden Gedanken, daß der menschliche Körper schön ist als eine von dem Künstler Gott geformte Statue, liegt dabei auch noch ein andrer vor, nämlich der, daß der Gnostiker, für den ja das eigentlich Schöne des Menschen in der Seele liegt, schon aus der Schönheit des sichtbaren Körpers auf Gott, das Schöne an sich, schließen kann, also eine Art Gottesbeweis. Wir werden im Folgenden bei Ephräm in etwas andrem Zusammenhang einen ähnlichen Gedanken finden.

Um die Entwicklung, die das Bild von Gott als Künstler bei den christlichen Schriftstellern weiterhin genommen hat, zu beleuchten, sei nach Clemens Methodius genannt, der hier sehr klar das fundamentale Bedenken vorbringt, das die Erschaffung aus dem Nichts bereitet. In *De autexusio* 22,9 (Ed. Bonwetsch S. 206,7 ff.) hebt er zuerst klar letztere hervor mit den Worten: πᾶσιν τὸ εἶναι αὐτὸς (= θεός) παρέσχεν οὐκ οὖσιν πρότερον οὐδὲ τὴν σύστασιν ἀνάρχως ἔχουσιν. Damit wird klar genug die Erschaffung aus

dem Nichts ausgesagt. Und die Folgerung daraus: τί τεχνίτην μόνον θέλεις εἶναι τὸν θεόν; ... τί τὴν δωρεὰν αὐτοῦ παραιτῇ, ὡς τέχνην καὶ μόνην τῇ ὕλῃ χαρισάμενον, οὐχὶ δὲ καὶ τοῦ εἶναι τὴν σύστασιν; οὐκ ἦν σύγχρονόν τι τῷ θεῷ οὐδὲ ποθὲν ταῦτα λαβὼν ἐδημιούργησεν αὐτός. κρείττων αὐτός ἐστι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Damit ist zugleich auch treffend der Kern der Schwierigkeit herausgestellt: die Lehre von der mit Gott dem "Künstler", dem Demiurgen, gleich ewigen Hyle!

Von der Härte der christlichen Lehre einer Erschaffung aus dem Nichts geht Eusebius in *De ecclesiastica theologia* I 12 (MG 24; 845 D) aus und kommt dann von hier aus auf den Unterschied des Schöpfers zu einem menschlichen *technitēs* zu sprechen. Es geht um das Wie des Ursprungs des Sohnes aus dem Vater. Dazu fordert Eusebius einen, der hier Aussagen machen möchte, auf, zuvor zu erklären: ἃ δή φησιν ἐξ οὐκ ὄντων γεγονέναι, πῶς καὶ τίνα τρόπον ὑπέστη, μηδαμῇ καὶ μηδαμῶς ὄντα πρότερον. Οὐ γὰρ δὴ κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν τεχνίτας ὕλην προυποκειμένην λαβὼν ταῖς χερσὶν τὸ πᾶν ἐτεκτήνατο. Damit ist die Bezeichnung des Schöpfers aus dem Nichts als *technitēs* abgelehnt.

Den Schluß soll Athanasius bilden, der schon ganz der Zeit Ephräms angehört und der hier unser *technitēs* durch ein *ktistēs* ersetzen will. Er beginnt in *De incarnatione* 2 (MG 25. 100 B) damit, daß Gott, wenn er bei seiner Schöpfung auf die Hyle angewiesen gewesen wäre, schwach wäre, ein Gedanke, der ebenso auch bei Ephräm erscheinen wird. Athanasius sagt: εἰ γὰρ οὐκ ἔστι τῆς ὕλης αὐτὸς αἴτιος ἀλλ' ὅλως ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ποιεῖ τὰ ὄντα, ἀσθενὴς εὑρίσκεται... Καὶ πῶς ἔτι ποιητὴς καὶ δημιουργὸς λεχθείη ἐξ ἑτέρου τὸ ποιεῖν ἐσχηκὼς λέγω δὲ ἐκ τῆς ὕλης; ἔσται δέ, εἰ οὕτως ἔχει, κατ' αὐτοὺς ὁ θεὸς τεχνίτης (sic!) μόνον οὐ κτίστης εἰς τὸ εἶναι ([25]).

Und nun zu Ephräm. Er gebraucht zweimal *umânâ* (bzw. *umânūtâ*) für den Schöpfer im Zusammenhang mit der Erschaffung des menschlichen Körpers, wo es, wie wir gesehen haben, ohne Schwierigkeit auch von orthodoxen christlichen Schriftstellern gebraucht werden kann. Die beiden Stellen finden sich, nahe aufeinander folgend, im Prosasermo *De Domino Nostro* ([26]).

([25]) *Vgl.* ferner: *Contra Arianos* II 22 (MG 26. 192 C) und II 31 (26. 213 A/B), wo der Logos mit dem aus dem Nichts erschaffenden Willen des Vaters gleichgesetzt wird.

([26]) *Vgl.* Anm. 6.

Hier heißt es auf S. 9,4 von Christus: *ardēkleh gēr d–pagrâ w–umâneh d–gušmâ* (')*etâ lwâteh* (*l–pagrâ*) = "der Architekt des Leibes und der Baumeister des Körpers kam zu ihm (zu dem Körper)". Und heilte seine Gebrechen in den von den Evangelien berichteten Krankenheilungen. *gušmâ* und *pagrâ* sind hier reine Synonyma, genau so auch *ardēklâ* und *umânâ*.

Die zweite Stelle, S. 10,15 ff., zieht aus der Heilung der körperlichen Schäden der Blinden, Lahmen und Taubstummen durch Christus die Folgerung: "(Einsichtige erkennen daraus) *d–haw man da–mmallē ḥasirūthēn d–beryâtâ b'el umânūteh hū d–bârōyâ* = "daß jener, der die Mängel der Geschöpfe ausfüllen (kann), die Kunst des Schöpfers besitzt".

In *Hy. de fide* 79,11 geht Ephräm zwar auch noch vom (menschlichen) Körper aus, aber hier überträgt er das bildhaft auf die ganze Schöpfung im Zusammenhang der Frage nach dem Wissen Christi um die Stunde des Gerichts. Die Strophe lautet: "Betrachte mit dem Auge des Geistes alle Geschöpfe in allem, wie sie wie ein Körper von jenem Erschaffer des Alls zusammengefügt sind, und es kann unmöglich seinem Schöpfer verborgen sein. Wie könnten, meine Brüder, bei einer Statue, (von einem Bildhauer) geformt, ihre Glieder vor dem Künstler (*umânâ*) sich verbergen?". Und die etwas gewaltsame Folgerung daraus lautet: "Jene Stunde kann sich nicht vor der Weisheit ihres Schöpfers verstecken".

Auch in einer dritten Stelle aus dem Sermo de Domino Nostro wird ganz allgemein das Verhalten des Schöpfers der Schöpfung gegenüber mit dem eines Künstlers seinem Kunstwerk gegenüber verglichen. Das geschieht auf S. 27,15 ff. in einer Zurückweisung einer Kritik des Handelns Gottes in Bezug auf Moses und Paulus mit den Worten: "(Der Kritiker) soll wissen: so wie es (einerseits) der zwingenden Kraft Gottes leicht ist (zu bewirken), daß Geschöpfe sich ändern, ist es (andrerseits) für seine einsichtige Natur schwer (zu verursachen), daß die Ordnungen verwirrt werden. Denn siehe, auch für den Arm eines Künstlers (*d–umânâ*) ist es leicht, (eigne) Werke zu vernichten; doch für die Einsicht des Künstlers ist es schwer, schöne Dinge zu entstellen".

Als Schöpfer erschien in den Stellen aus dem *Sermo de Domino Nostro* Christus. Sein Verhältnis zu Gottvater als dem Schöpfer wird im Kommentar zur Genesis ([27]) auf folgende Weise

([27]) CSCO vol. 152/syr. 71, p. 4,8 ff.

angegeben: "Die Werke des Hexameron (*d–eštat yawmē*) *d–etbrīw b–yad meṣʿâyâ d–ītaw bar kyâneh w–bar umânūteh* = "die erschaffen wurden durch den Mittler, der gleicher Natur und gleicher Kunst mit ihm (dem Vater) ist".

Damit scheint Ephräm, besonders in der letzten Stelle, sich einer Redeweise anzunähern, die ohne Einschränkung *umânūtâ* dem Schöpfer zuschreibt. Doch schon in den folgenden Zitaten kommt seine Sonderstellung zur Geltung. So spricht *Hy. contra haer.* 11,10 von der Unabhängigkeit Gottes von der *umânūtâ*, allerdings nur in einem einzigen Fall, der aber sehr weitreichende Folgen hat. Es geht um die *technē* der Astrologen. Dazu sagt Ephräm, daß *ḥelqâ* (das Sternenschicksal) eine Berechnung (*ḥušbânâ*) sei, nach der Behauptung der Astrologen, *d–aynâ d–yalfeh kul bâṣē beh* = "(und) einer, der sie gelernt hat, erforscht damit alles". Im Gegensatz dazu kann Gott *d–lâ mšaʿbad l–umânūtâ* = "der nicht der Kunst (der Astrologen) unterworfen ist", sehr wohl Gebete der Menschen erhören.

Als Ergänzung dazu heißt es in *Hy. contra haer.* 5,11 von Gott: *hânaw umânâ d–kul mṣē* = dieser ist ein *umânâ*, der alles vermag. Der Zusammenhang ist etwas unklar. Ephräm geht von *Gen.* 5,3 aus: Adam genuit Seth in similitudinem suam sicut imaginem suam. Dazu bemerkt er, der Schöpfer habe gesehen, daß sein Prägebild, mit dem er Adam schuf, (durch die Sünde) verderbt worden sei. Doch jener Künstler, dem alles möglich ist, habe das Prägebild hier bei Seth zur ersten Schönheit erneuert.

Ein allmächtiger Künstler und Werkmeister, ein Gott, der auch über dem Sternenschicksal steht und damit über der Kunst der Astrologen, hebt alle Grenzen einer *umânūtâ* auf, die an einen vorgegebnen Stoff und an Werkzeuge gebunden ist, und damit die *umânūtâ* selber. Damit sind wir zu der folgenden Stelle aus den Sermones de fide gekommen, in der Ephräm selber dies ausspricht und damit in einer viel radikaleren Form die *umânūtâ* von Gott trennt als das die zitierten griechischen orthodoxen Schriftsteller getan haben.

Es ist der Abschnitt von *Sermones de fide* 2,367-418. Hier geht Ephräm von dem nie versiegenden Reichtum der Quellen aus und fordert dazu auf: "Sag uns von den Quellen, den offen (stehenden) Schätzen, die nicht enden: kommen sie aus dem Nichts hervor (*men lâ medem metyaldīn*) oder sammeln sie sich aus etwas?". Ephräm sieht die nahe liegenden natürlichen Gründe

für den zweiten Fall nicht und entscheidet sich für den ersten mit folgender theologischer Erwägung: "Wenn sie (die Quellen) aus einem Vorrat (*asânâ*) hervorkommen, dann ist der Schöpfer arm. Denn dann hat er seine Schatzkammern aus etwas gefüllt wie der Mensch. Doch der Schöpfer ist nicht arm ... Sein Wille ist sein Schatzhaus; denn (er schuf) aus nichts alles (*d–men lâ medem kul medem*)".

Damit sind wir bei der jüdisch christlichen Lehre von der Erschaffung aus dem Nichts angelangt, die auf die Vorstellung von dem unendlichen Abstand, von dem Wesensgegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf zurückgeht, wie das Ephräm am Ende unseres Abschnittes in Z. 411-418 in denkbar schärfster Form zum Ausdruck bringt: "Wenn Gott Gott ist, vermag sein Wille alles. Der Mensch schafft aus etwas, und Gott aus nichts. Wie in gar nichts unsre geschaffene Natur (*brītan*) der (göttlichen) Wesenheit (*ītūtâ*) gleicht, ebenso wenig gleicht sie ihr beim Erschaffen (*b–ʿâbōdūtâ*)".

Zieht man nun zum Vergleich den Satz des Clemens heran, daß der bloße Wille Gottes schon die *kosmopoiia* sei, und den Einwand bei ihm und bei Athanasius gegen eine Erschaffung aus der Hyle, daß in diesem Fall Gott schwach und bedürftig wäre — Ephräm sagt "arm" —, dann sieht man die Berührungspunkte mit Ephräm. Was aber Ephräm von den Griechen unterscheidet, das ist die Überbetonung der Allmacht Gottes, die vor allem auch in seinem fast lächerlich wirkenden Ausgangspunkt in Erscheinung tritt, in seiner Auffassung, das nicht versiegende Wasser der Quellen würde von Gott aus dem Nichts erschaffen, während die Griechen hier sich mit der umfassenden, echt philosophischen Frage einer ungeschaffenen Hyle auseinandersetzen. Diese Lehre von der Hyle kannte auch Ephräm. Denn er selber hebt in seiner Polemik gegen Markion, Bardaisan und Mani hervor, daß alle drei die Hyle von den Griechen übernommen hätten. Er wußte auch, daß im Gegensatz zu der völlig mythologisierten Hyle eines Mani vor allem bei Bardaisan noch stark die philosophische Hyle nachgewirkt hat ([28]). Doch er lehnt kurzerhand bei allen dreien die Hyle in gleicher Weise durch das einfache

([28]) Vgl. *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm* in Le Muséon 91 (1978) p. 274 ff.

Argument ab, daß die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments die Hyle nicht kenne. In unserem Abschnitt erscheint sie überhaupt nicht.

Die zuletzt von Ephräm ausgesprochene Behauptung, daß der Mensch in nichts Gott gleiche und darum auch nicht beim Erschaffen, schließt genau genommen, jede *umânūtâ* bei Gott aus. Tatsächlich führt das Ephräm auch in den Zeilen zwischen dem bereits behandelten Anfang und Schluß unseres Abschnittes offen aus und zwar in einer ganz originellen Form. Er greift dabei in Zeile 379 auf seinen Ausgangspunkt mit den Worten zurück: "Denn wenn das Wasser sich im Kreis bewegt und zu seinem Ort zurückkehrt, dann ist der Schöpfer nur durch die *umânūtâ* größer als der Mensch. (383) Durch den Willen ist der Erschaffer groß; denn (schon) sein Wille ist sein Werk. (385) Nicht ist er der *umânūtâ* unterworfen, daß er schauen (müßte), wie er (es) machen soll. Unmöglich kann (die *umânūtâ*) ihren Schöpfer belehren, wie er erschaffen soll. (389) Die *umânūtâ* befiehlt nicht jenem alles erschaffenden Willen. Der *umânâ* fürwahr steht als Geschöpf unter dem Joch der *umânūtâ*. Er schafft nicht entsprechend seinem Willen. Er ist der *umânūtâ* unterworfen. (395) Er steht zweifelnd da; denn er schafft nicht wie er will. Hier gelingt ihm sein Wille, dort versagt sein Wille. Von der *umânūtâ* kommt ihm eine Möglichkeit zu wie einem Bedürftigen. (401) Der Schöpfer (dagegen) erhält nicht von der *umânūtâ* seine Kraft. Er hat (ja) die *umânūtâ* erschaffen, damit sie den Menschen Kraft gebe. Durch sie erhält der *umânâ* Kraft und er schafft etwas aus etwas. (407) Hätte dies (auch) Gott, dann wäre er mit dem Menschen gleichgestellt. Und wenn er auch groß wäre in seiner *umânūtâ*, er wäre ganz klein in seiner Gottheit". Es folgen die schon zitierten und besprochenen Zeilen: "Wenn Gott (wirklich) Gott ist u. s. w.".

Die Stelle ist aufschlußreich für die Eigenart ephrämischen Denkens trotz vieler Berührungen mit den angeführten griechischen Parallelen. Auch bei Clemens hat die *technē* "ihren Ursprung von Gott her", aber nur indirekt, insofern "die *technikē epinoia* von Gott stammt". Die *technai* aber sind dann eine Leistung des menschlichen Geistes und Clemens kann hier von einer *synergia*, von einem Zusammenwirken des Menschen mit Gott sprechen. Ganz anders bei Ephräm. Die *umânūtâ* wird, personifiziert, zu einem Geschöpf, das wie alle Geschöpfe völlig vom

Wesen Gottes getrennt ist, während die *epinoia technikē* geistig mit Gott verwandt bleibt. Darüber hinaus wird das Geschöpf *umânûtâ* zur Herrin über den Menschen bestellt. Ephräms anschauliche Schilderung dieser Abhängigkeit ist im griechischen Raum kaum denkbar. Man beachte nur die Hereinbeziehung des Willens! Dieser zögert, hat Erfolg und Mißerfolg, Dinge, die mit der griechischen *technē* nichts zu tun haben. Denn diese, aus *peira, epistēmē* und *didaskalia* bestehend, ist sich von vornherein auch der Grenzen ihres Wirkungsbereiches bewußt. Was soll hier überhaupt die *technē* als Herrin über dem Menschen? Sie bleibt Errungenschaft, Geschöpf des Menschen!

Mit *umânûtâ* steht, wie wir mehrmals gesehen haben, nicht nur bei den Griechen, sondern vor allem auch bei Ephräm "die Lehre" (*yulpânâ*) in engster Verbindung. Und wie nun Ephräm in *Sermo de fide* 2,403 f. die *umânûtâ* personifiziert hat, genau so personifiziert er auch "die Lehre" in dem Hymnus auf sie in *Sermo de fide* 5,169-223. Dabei erscheint auch in Z. 215 ff. in genauer Entsprechung zur Herrschaft der *umânûtâ* eine Herrschaft der Lehre mit den Worten: "Ohne mit Gewalt zu zwingen liegt ihre Herrschaft auf allem. Sie lehrt den *umânâ*, etwas aus etwas zu schaffen". Das deckt sich mit dem, was in *Sermo de fide* 2, 405 f. von der *umânûtâ* gesagt wurde, daß sie dem *umânâ* die Kraft gibt, etwas aus etwas zu schaffen. Bei den Griechen genügt die Belehrung allein, damit der Mensch etwas aus etwas schaffe. Und die Lehre ist dabei, wie schon betont wurde, selber wieder eine Leistung des Menschen. Bei Ephräm werden zuerst Kunst und Lehre personifiziert zu Geschöpfen, die über den Menschen gesetzt sind. Wenn dabei nach Ephräm die Lehre lehrt und die Kunst stärkt, so ist letzteres wohl nach *Sermo de fide* 2,359 ff. mit dem Willen zu verbinden, was oben als ungriechisch bezeichnet wurde, wofür aber schon bei Clemens in seinem mit Ephräm völlig übereinstimmenden Satz, daß bereits Gottes Wille allein die *kosmopoiia* sei, die Voraussetzung geschaffen wurde.

Die Fortsetzung des Zitats in *Sermo de fide* 5,217 ff. ist überraschend. Hier erweitert Ephräm in Übereinstimmung mit den Griechen die "Lehre" über die *umânûtâ* hinaus auch auf das reine Geistesfach der Philosophie, wie das auch schon im vorangehenden Teil des Sermo in Z. 183 f. zur Geltung kam in den Worten: "Sie ist die Brücke der Seele; auf ihr schreitet sie hinüber zum Unsichtbaren". Eine Erklärung dieses Satzes ist es

wohl, wenn Ephräm in Z. 219 nach den schon zitierten Worten: "(Die Lehre) lehrt den *umânâ*, etwas aus etwas zu schaffen", fortfährt: "er (der *umânâ*) kann (so) Gott kennen lernen, der aus nichts alles erschafft. Denn sie lehrt das Geschöpf, daß sein Schöpfer größer ist: das Geschöpf schafft aus etwas, der Schöpfer aber aus nichts". Damit ist offenbar ein Art Gottesbeweis ausgesprochen. Einen solchen haben wir in ähnlichem Zusammenhang auch bei Clemens angetroffen. Aber mit einem großen Unterschied: Clemens schloß platonisch aus der Schönheit des menschlichen Körpers auf Gott als die Schönheit schlechthin unter Wahrung der Vorstellung von Gott als dem Baumeister des menschlichen Körpers. Ephräm schließt vom Geschöpf, dessen Begrenztheit in seinem Schaffen aus etwas in Erscheinung tritt, auf den aus nichts erschaffenden Schöpfer, für den so weder Lehre noch Kunst in Frage kommen.

(Technik als Verschönerung der Schöpfung)

Zuletzt muß zu unserem Thema noch eine Stelle aus den Prose Refutations II besprochen werden, wo eine auffällige Berührung mit stoischem Gedankengut bei Tertullian festzustellen ist. Die Stelle findet sich gegen Ende der Rede, die in *Pr. Ref.* II an erster Stelle publiziert ist und die in ihrem ersten Teil, ausgehend von einer polemischen Schrift des Bardaisan gegen die Platoniker über die stoischen *asōmata* sich verbreitet, in ihrem zweiten Teil dagegen unabhängig von jeder Polemik von der Tätigkeit der Sinne, vor allem des Sehens und Hörens, spricht. Hier ist von Instrumenten die Rede, die durch das Sammeln und Zusammendrängen von Licht und Luft die natürliche Reichweite dieser Sinne vergrößern. Für das Licht wird ein Instrument des Zimmermanns angeführt, das ich in meiner kommentierten Übersetzung des Sermo (29) nicht näher bestimmen konnte, und für die Luft das Horn (die Trompete) (30). Daran anknüpfend folgt in *Pr. Ref.* II 46,23 ff. ein Hymnus auf die *umânūtâ*. Wichtig ist dabei für den kommenden Vergleich mit Tertullian, daß unmittelbar vor diesem Hymnus noch Ausführungen stehen, die

(29) In Or. Chr. 60 (1976), S. 57 Anm. 136.
(30) L. c. S. 63 Anm. 162.

leider dem palimpsestischen Text nur ganz bruchstücksweise abgewonnen werden konnten. Doch steht so viel fest, daß hier von Sinnestäuschungen beim Sehen die Rede war. Der Übergang zum Hymnus hebt demgegenüber hervor, daß "jene (erwähnten) Künste (*umânwâtâ*) dabei nicht versagen". Dazu wird kurz das Beispiel des Hornes wiederholt: "Es ruft jemand, und das Maß, bis wohin seine Stimme reicht, ist gegeben. Doch wenn die Kunst des Hornes (*umânūtâ d–qarnâ*) (hinzu) kommt, dann führt sie die Stimme über die erschaffene Grenze hinaus". Und darauf folgt unmittelbar der Hymnus: "O über die *umânūtâ*: sie läßt die Schöpfung eine andre werden. Und deswegen hat der Sünder keine Entschuldigung, weil (also) die Schöpfung gezwungen wird, dem Willen (des Menschen) zu folgen, wenn dieser Wille die Natur (= Schöpfung) zwingen will". Der Ausdruck zu Beginn: die *umânūtâ ʿâbdâ leh la–kyânâ d–nehwē leh hū lâ hū* lautet ganz wörtlich übersetzt: "die *umânūtâ* macht, daß die Natur (hier ganz deutlich = Schöpfung), sie zu 'nicht sie' werde". Es ist also von einem durch die *umânūtâ* bewirkten Werden die Rede, so wie es bei Clemens hieß, daß durch die ärztliche Kunst die Gesundheit *lambanei genesin.* Aber gemeint ist selbstverständlich nicht ein Werden aus nichts, sondern nur ein Sichverändern der vorliegenden Schöpfung.

Echt ephrämisch und ganz ungriechisch ist dabei, wie wir gesehen haben, daß die *umânūtâ* dem freien menschlichen Willen zugewiesen wird. Das gibt hier Ephräm die Gelegenheit zu einer moralischen Nebenbemerkung: wenn schon der Wille des Menschen die "Natur" verändern kann, dann kann sich der Sünder nicht mit Unfreiheit seines Willens entschuldigen.

Anschließend spricht Ephräm selber nicht von einer Neuschöpfung der (menschlichen) *umânūtâ*, sondern nur von einer Verschönerung der Schöpfung Gottes, der Welt: "Denn es schuf Gott die Welt (*ʿâlmâ*) und schmückte sie mit Naturen (= Geschöpfen) ([31]). Hätte aber nicht die *umânūtâ* hinterher die Welt geschmückt, wäre sie öde (*ḥreb*)". Dieses *ḥreb* "wüst, öde" klingt hart für die Welt ohne die Werke des Menschen, von der doch im Vorangehenden gesagt wurde, daß Gott sie schmückte.

([31]) Ich lese den Plural (*ba–kyânē*); im Text fehlen die Pluralpunkte, was aber bei der Palimpsesthandschrift wenig besagt. Auch im folgenden ergänze ich ein paarmal die Pluralpunkte.

Es folgen Beispiele für die Verschönerung der Schöpfung durch die menschliche *technē*. Dabei kehrt Ephräm zu den Sinnen zurück, von denen er ausging. Die *technai* erweitern den Kreis ihrer Objekte durch neue, die die natürlichen nicht nur vermehren, sondern diese auch an Schönheit und geistigem Wert übertreffen. Von den drei Beispielen, die angeführt werden, befaßt sich das erste mit dem Auge und das dritte mit dem Ohr. Das mittlere, das von der Hand spricht, bedarf einer eignen Erklärung. Ich habe in Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre im zweiten Abschnitt gezeigt, daß Ephräm neben den fünf klassischen Sinnen auch ihre stoische Erweiterung durch das *phōnētikon* und das *spermatikon* kennt und verwendet ([32]). Diese Erweiterung hat zur Grundlage die Gleichsetzung der Sinne mit den körperlichen Gliedern, die Ephräm hier, wie das folgende Zitat zeigen wird, offen ausspricht. Das führt bei ihm dazu, daß er auch Füße und Hände mit hereinziehen kann. Von der Tätigkeit dieser zwei "Sinne" erfährt man in *Hy. de virginitate* 2,15, wo für die Füße das Besuchen der Kranken und für die Hände das Geben von Almosen genannt wird. Die Hände können zwar auch als Organe des Tastsinnes erscheinen. Doch der Zusammenhang, in dem sie im Folgenden genannt werden, spricht eindeutig für ihre allgemeine Betätigung. Die Stelle lautet, unmittelbar im Anschluß an die Behauptung, daß die *umânūtâ* die Schöpfung verschönert: "Und damit ich dir aus der Nähe einen Beweis (dafür) erbringe: betrachte deine Glieder, das heißt deine Sinne, und sieh, daß Gott sie als gebundene Naturen erschuf. (Doch) durch das Geschenk von ihm lehrst du das Auge ein andres Sehen, (das Sehen) vieler Schriften und (das Sehen) von Siegelsteinen und Perlen und so weiter (wörtlich: mit dem übrigen). Ferner lehrst du deine Hand zu schreiben und zu gießen und zu schnitzen. Und ebenso (lehrst du) dein Ohr das Hören vieler Melodien".

Nach den vorausgeschickten Hinweisen ist der Sinn der Stelle wohl folgender. Der erste Satz nennt die Glieder = Sinne von Gott als gebundene geschaffen. Was das hier bedeutet muß dem Folgenden entnommen werden. Die Aufhebung dieser naturhaften Gebundenheit durch die *umânūtâ* — sie wird hier ein Geschenk Gottes genannt; im vorangehenden Abschnitt war sie

([32]) *Vgl.* CSCO Subs. 58, S. 8 ff.

personifiziert sein Geschöpf — besteht bei dem Auge in einem "andren Sehen" (*ḥzâtâ ḥrētâ*), das die *umânūtâ* das Auge lehrt, nämlich das Sehen d. h. das Lesen vieler Bücher. Mit andren Worten: das "andre Sehen" ist das Sehen andrer, d.h. neuer durch die *technē grammatikē* geschaffener Objekte. Und die naturhafte Bindung des Auges besteht somit in der Bindung an die durch die Schöpfung gegebenen sichtbaren Gegenstände. Zu der *technē grammatikē* gehört auch das Schreiben, das vom zweiten Beispiel im Zusammenhang mit der Hand genannt wird.

Diese Erklärung ist ohne weiteres auch auf das dritte Beispiel anzuwenden. Die *technē mūsikē* lehrt das Ohr ein andres d.h. neues Hören, nämlich das Hören von Melodien, wie sie die Natur nicht bietet. Hier kann für den Zusammenhang von Sinnen und Kunst Clemens Al. zitiert werden. Dieser sagt in *Strom.* 1,4 (St. II 17,6 ff.): οἱ μὲν γὰρ τὰς βαναύσους μετιόντες τέχνας τοῦ περὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπολαύουσι περιττοῦ. Das *peritton peri tas aisthēseis* ist nichts andres als das ephrämische Schmücken der Natur. Als erstes Beispiel nennt Clemens unsre *mūsikē technē* mit den Worten, die unmittelbar anschließen: ἀκοῆς μὲν ὁ κοινῶς λεγόμενος μουσικός. Und als letztes: ὄψεως ὁ τῶν ἐν ταῖς σφραγῖσιν ἐκτυπωμάτων τορευτικός. Das gibt uns zugleich die Erklärung für die auffällige Fortsetzung, die bei Ephräm der erste Punkt erfährt, indem auf das Sehen vieler Schriften als zweites von der *umânūtâ* dem Auge verschafftes Sehen das Sehen "von Siegelsteinen und Perlen u. s. w." folgt. Es geht hier wohl sicher um Produkte der *technē toreutikē* = der Gravierkunst. Mit den Perlen, die dabei Ephräm zu den Siegelsteinen (33) hinzufügt, verwickelt er sich in einen kleinen Widerspruch zu sich selber, auf den schon oben vorverwiesen wurde (34), dort, wo er in Übereinstimmung mit Clemens Al. die Perle von der Kunst ausschloß, weil sie kraft der natürlichen Schönheit ihres Leuchtens einer Verschönerung durch die Kunst nicht bedürfe. In unsrer Stelle wird dagegen nach dem ganzen Zusammenhang eine solche Verschönerung (durch Schleifen, Gravieren und Fassen) vorausgesetzt. Daß beim mittleren

(33) Syr. *ṭebʿâ*, was auch nur "Edelstein" bedeuten kann, was zu den nachfolgenden "Perlen" besser zu passen scheint. Doch vgl. die *sphragides* bei Clemens!

(34) *Vgl.* Anm. 10.

Beispiel von dem Glied der Hand, die schreiben, gießen und schnitzen lernen kann, vom Wahrnehmen der Objekte nicht die Rede ist, geht auf die Eigenart dieses "Sinnes" zurück.

Mit dem Hören der Melodien schließt dieser kurze Hymnus auf die menschliche *umânûtâ*, auf ihr Erheben und Verschönern der Schöpfung, was zu Beginn fast als eine zweite Schöpfung hingestellt wird. Das hat nun auffälliger Weise eine genaue Entsprechung bei Tertullian in *De anima*, eine Entsprechung, die um so überraschender wirkt, als auch der Ausgangspunkt bei beiden der gleiche ist. Auch Tertullian geht von den Sinnestäuschungen aus, indem er leidenschaftlich die Skepsis der Akademiker bekämpft, die hier mit den Sinnestäuschungen argumentierten. So sagt er in *De anima* XVII,11: "Quid agis, Academia procacissima? totum vitae statum evertis, omnem naturae ordinem turbas, ipsius dei providentiam excaecas, qui cunctis operibus suis intellegendis incolendis dispensandis fruendisque fallaces et mendaces dominos praefecerit sensus. An non istis (sensibus) universa condicio subministratur? An non per istos (sensus) secunda quoque mundo instructio accessit, tot artes, tot ingenia, tot studia negotia officia commercia remedia consilia solacia victus cultus ornatus, quae omnia totum vitae saporem condierunt, dum per hos sensus solus omnium homo animal rationale dinoscitur intellegentiae et scientiae capax". Man hat hier alle Begriffe, die auch Ephräms Ausführungen zugrunde liegen. Da sind die Sinne (sensus, *regšē*), die in dem radikalen Stoizismus zur absoluten Grundlage nicht nur des ganzen menschlichen Kulturschaffens, sondern auch aller rein geistigen Erkenntnisse gemacht werden. Da sind die artes, rhetorisch an die Spitze der Dinge gestellt, die mit ihnen verbunden sind. Und da ist zuletzt und vor allem die Erhebung der universa condicio zu einer secunda instructio, die mit der ephrämischen Verschönerung der Schöpfung identisch ist.

Die Berührungen sind zu auffällig, um auf einem bloßen Zufall zu beruhen. Natürlich kommt eine direkte Abhängigkeit Ephräms von Tertullian nicht in Frage. Aber seinen Ausführungen liegen sicher weit verbreitete stoische Ideen zugrunde. Es genüge hier dafür ein kurzer Hinweis auf Cicero, *Tusc.* I 25,62. Ihm ist es im Zusammenhang darum zu tun, die Verwandtschaft der menschlichen Seele mit der Gottheit aufzuzeigen und dazu stellt er die rhetorische Frage: Quid? illa vis quae tandem est, quae investigat occulta, quae inventio atque excogitatio dicitur?

Es folgt ein Hinweis auf die Benennung der Dinge, auf die Staatengründung, auf die Erfindung der Schrift und auf die Astronomie mit der Zusammenfassung: "Omnes magni; etiam superiores, qui fruges, qui vestitum, qui tecta, qui cultum vitae, qui praesidia contra feras invenerunt, a quibus mansuefacti et exculti a necessariis artificiis ad elegantiora defluximus". Die elegantiora Ciceros bedeuten dabei eine Steigerung der für ein menschenwürdiges Dasein notwendigen artificia, also eine Differenzierung in der allgemeinen Verschönerung, von der Ephräm spricht. Dabei rechnet Cicero die von Ephräm erwähnten Melodien zu dem verfeinerten Stadium, indem er anschließend sagt: Nam et auribus oblectatio magna parta est, inventa et temperata varietate et natura sonorum.

So sind aus den zwei letzten Abschnitten der vorliegenden Untersuchung für die Beurteilung der geistesgeschichtlichen Stellung eines Ephräm zwei sich ergänzende Gesichtspunkte zu gewinnen: die selbständige Art, wie er den griechischen *technē*-Begriff mit dem Willen verbindet, die radikale Trennung von Gott und Mensch, welche auch die *umânūtâ* zu einem Geschöpf werden läßt; sie stehen neben einer Vielzahl von engsten Berührungen mit der griechischen Kulturwelt, die aber doch auch wieder zumeist an der Oberfläche bleiben.

Benediktiner-Abtei D-8354 Metten

Edmund Beck O.S.B.

OCP 47 (1981) 332-388

La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin

Le présent travail sur la « liturgie des dons présanctifiés » n'est que la continuation, ou plutôt un supplément à notre article des OCP 44 (1978): *L'office de l'Asmatikos Hesperinos...* (*Asm. Hesp.*).

La Liturgie des Présanctifiés a, par le passé, fait l'objet d'études nombreuses et approfondies, qui avaient comme but principal la recherche et l'interprétation historique de l'office actuel des Présanctifiés, c.-à-d., de celui qui fait suite à la célébration des Vêpres monastiques [1]. On n'ignorait pas que les Présanctifiés

[1] En commençant par cette même revue: S. JANERAS, *La partie vespérale de la Liturgie byzantine des Présanctifiés*, OCP 30 (1964) 193-222, article que nous citerons souvent pour ce qui est de la pré-histoire du rite. Le travail le plus récent connu de nous est celui de G. WINKLER, *Der geschichtliche Hintergrund des Präsanktifikatenvesper*, OC 56 (1972) 184-206 (cf. le travail du même auteur: *Ueber di Kathedralvesper in der verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, Archiv für Liturgiewissenschaft 16 (1974) 53-102; cet article a un certain rapport avec notre article *Asm. Hesp.*, quoique allant dans un sens de liturgie comparative qui n'était pas le nôtre). Encore sur les Présanctifiés: H. ENGBERDING, *Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben*, Ostkirchliche Studien 13 (1964) 310-314. Parmis les occidentaux nous ne ferons que citer les noms de C. VAGAGGINI, J. B. THIBAUT, A. RAES (OCP 20, 1954, 166-174) et A. BAUMSTARK (cf. J. M. SAUGET, *Bibliographie des Liturgies Orientales*, Rome 1962, 52-53; et aussi S. JANERAS, *Bibliografia sulle Liturgie Orientali*, Rome 1969, 98).

Parmi les auteurs orthodoxes, un des travaux les plus récents est celui de N. USPENSKII, *Литургия Преждеосвященных Даров* (Историко-литургический очерк), Богословские Труды 15 (1976) 146-184, qui cite parmi les auteurs russes les travaux de G. Smirnov-Platonov (Moscou 1850) et de N. Malinovskii (S.-Pétersbourg 1850). Et puis ceux des Grecs: J. FOUNTOULÎS, Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων καὶ αἱ εὐχαὶ τῶν ἀντι-

avaient été célébrés anciennement aussi selon le rite cathédral ou *asmatikos*, mais cette question, dans l'ensemble des études, semblait plutôt marginale ou anecdotique. Or, si on fait recours au *De sacra precatione* de Syméon de Thessalonique (PG 155, 656C-660A) pour être renseignés sur les Présanctifiés de son temps, on trouvera que cette liturgie faisait suite précisément à l'*Asmatikos Hesperinos*, et nullement aux Vêpres monastiques, qui à la vérité étaient célébrées sans aucune solennité aussitôt après la *Tritoektî* des jours des Présanctifiés (PG 155, 653D) (2). Ce sont ces Présanctifiés de l'*asmatikos* qui sont prévus et partiellement décrits par le *Typikon de Ste-Sophie* du Xe siècle (cf. *Asm. Hesp.*

φώνων τοῦ Λυχνικοῦ, Thessalonique 1966; du même: Λειτουργία Προηγιασμένων Δώρων (= Κείμενα Λειτουργικῆς 8) Thessalonique 1971 et 1978 avec un appendice de textes peu connus. Un classique de la question: D. MÔRAÏTÎS, Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων, Thessalonique 1955; du même, un résumé en français, *La messe des présanctifiés*, dans Πεπραγμένα τοῦ 9 διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου Θεσσαλονίκης, t. 2 (Athènes 1955) 220-228; nous citerons l'ouvrage principal en grec. Auparavant: P. TREMPELAS, Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Athènes 1935, 195-221. Un tout dernier travail d'un orthodoxe est celui de E. BRANIȘTE, *Liturgica Specială*: cap. VII: *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* (p. 333-350), Bucharest 1980.

D'autre part il ne serait pas sage d'oublier les anciennes éditions, apportant toujours des renseignements précieux: J. GOAR, *Euchologion...*, Venise 1730: *Officium de Mysteriis ante Consecratis*, p. 159-178; L. ALLATIUS, *De missa praesanctificatorum apud graecos*, Cologne 1648, col. 1531-1600; et même l'*editio princeps*: D. DOUKAS, Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου, Rome, 1526, où déjà, rien que l'attribution de la messe des Présanctifiés à Germain de Constantinople, plutôt qu'à Grégoire de Rome, est une mise en question de la tradition moderne des livres liturgiques. Cette même attribution à Germain est attestée par les manuscrits: *Corsini 41 E 29* et *41 E 31*, *Bodl. Auct. E 5 13* (monast. de Messine), *Athènes 757*, *M. Laura 986* (DMITR II,614), *Grottaferrata G b III*, f. 98 (codex Falasca, cf. A. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, Grottaferrata 1883, 250), *Barberini 329* (cf. GOAR, 166 [169]: *Barb. 88*): cf. MÔRAÏTÎS, 25. Il est bien plus probable que l'ensemble des prières pour les Présanctifiés, rapportées par l'ancien Euchologe, et qui vont dans la ligne de l'entier système de prières de l'Euchologe, soit l'œuvre de Germain ou d'un byzantin anonyme, plutôt que celle du pape Grégoire. Il est curieux que ce soient justement les codex de la zone italienne qui prônent l'attribution à Germain.

(2) Cf. notre article: *Les prières presbytérales de la Tritoektî...* OCP 43 (1977) 92.

404). Le Typikon de la Grande-Eglise était d'ailleurs resté fidèle au canon 52 du Concile de Trullo (692):

« Que tous les jours de jeûne de la sainte quarantaine, exceptés les samedis, les dimanches et le saint jour de l'Annonciation, on célèbre la sainte (*hiera*) liturgie des présanctifiés » ([3]).

La praxis actuelle, celle du *Typikon de S.-Sabas*, ne prévoit cette célébration que les mercredis et vendredis du Carême, en plus des trois premiers jours de la Semaine Sainte et de quelques autres rares occasions.

Notre travail se divisera en deux parties: 1°: les Présanctifiés célébrés les soirs de Carême, ensemble avec l'*Asmatikos Hesperinos*, dont ils remplaçaient la seconde moitié; 2°: d'autres sortes de Présanctifiés prévus par l'ancien Euchologe à certaines occasions, comme lors du couronnement nuptial, du couronnement impérial et du rite de l'adoption fraternelle (*adelphopoiîsis*).

Cette variété de Présanctifiés nous est d'ailleurs attestée par le *Chronicon paschale* de l'an 617:

« Cette année, sous le patriarche de Constantinople Serge, à partir de la Ie semaine des Jeûnes de la 4e indiction, on commença à chanter après le Κατευθυνθήτω (Ps 140,2), au moment de l'introduction des dons présanctifiés du *skeuophylakion* au sanctuaire, et après avoir dit: Κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ σου (ecphonèse après la IIe prière des fidèles), — le peuple aussitôt commence (sic) —: Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σὺν ἡμῖν ἀοράτως λατρέυουσιν: ἰδοῦ γὰρ εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. Ἰδοὺ θυσία μυστικὴ τετελειωμένη δορυφορεῖται: πίστει καὶ φόβῳ προσέλθωμεν, ἵνα μέτοχοι ζωῆς αἰωνίου γενώμεθα. Ἀλληλούια. Et ceci, se chante lors de l'entrée des présanctifiés, non seulement dans les Jeûnes, mais aussi les autres jours, chaque fois que les présanctifiés ont lieu » ([4]).

Première Partie

I. LES VÊPRES DES PRÉSANCTIFIÉS

Comme dans *Asm. Hesp.* (115), nos sources principales seront encore les euchologes constantinopolitains ou patriarcaux. Hélas, cette fois-ci, *Grottaferrata G b I* ([5]) et *Cosilin 213* ([6]), deux

([3]) MANSI XI, 908. Cf. JANERAS, 210; MÔRAÏTÎS, 29.

([4]) PG 92, 989. Cf. JANERAS, 210.

([5]) Cf. ROCCHI, 235-244. A ce codex manquent les quatre premiers cahiers (32 feuillets?) et certainement ces cahiers étaient ceux qui con-

de nos témoins parmi les plus importants pour connaître le culte de la Grande-Eglise, ne pourront pas nous aider directement, car ils ne possèdent pas les liturgies. Nous nous servirons tout d'abord de *Barberini 336* (Ba) et de *Porfirii-Leningrad 226* (Por), comme des mss les plus anciens et dont le texte complet est à notre disposition (cf. les descriptions incomplètes de Strittmatter pour *Ba* et de Jacob pour *Por*: *Asm. Hesp. 115*; Strittmatter, 341 et Jacob, 190). Nous avons aussi à notre disposition le codex *Paris 391* (XI[e] s.), cité souvent par Môraïtîs (cf. note 1); cet euchologe est très concis pour ce qui est des rubriques et ne contient pas les litanies. Nous nous servirons aussi des *Sinaï 958* et *959*, dans la maigre description de Dmitrievskii. Malheureusement le catalogue de Viktorov ne nous donne pas une description suffisante du fameux *Sevastianov 474*, qui ne semble pas cependant avoir appartenu à Sainte-Sophie, puisqu'il ne contient pas les cérémonies du couronnement impérial. Nous aurons recours finalement au codex *Vatican 1970*, qui hétérogène dans son contenu et d'époque tardive, est néanmoins un témoin valable de certains usages de Byzance.

Puis ce sera le « Typikon », ou Kanonarion-Synaxarion, de la Grande-Eglise (cf. *Asm. Hesp.* 401) qui complétera les données de l'Euchologe.

Finalement, Syméon de Thessalonique, dans son *De sacra precatione*, nous renseignera sur les usages du début du XV[e] siècle.

---

tenaient les liturgies. Le cahier 5 débute par une prière de *skeuophylakion*, qu'une seconde main attribue au Chrysostome, suivie de la *Tritoektî* (f. 1), du *Lykhnikon* (f. 5), de la *Pannychis* (f. 12[v]), de l'office de minuit (prières *mesonykhtinai*) (f. 15), de l'office du matin (f. 16), etc. (cf. nos articles respectifs dans OCP 43, 44, 40-41, 39, 37-38: spécialement OCP 39, p. 69). Le fait que la *Tritoektî*, sorte de « liturgie de la parole » qui remplaçait celle de la messe en Carême, se trouve avant le cursus de l'office quotidien, indiquerait de manière assez sûre, que les liturgies eucharistiques, et surtout la moins « eucharistique » de toutes, mais qui était celle qui complétait la *Tritoektî* selon Syméon de Thessalonique (cf. PG 155, 649-653 et OCP 43, 70), celle des Présanctifiés, se trouvaient dans les cahiers manquants.

(6) Ce codex ne contient pas intentionnellement « les liturgies » de Basile, du Chrysostome, des Présanctifiés ni de la *Tritoektî*. Cf. Dmitr II, *Euchologia*, Kiev 1901, 993 et OCP 43, 87.

Fidèles à notre système habituel, nous ne donnerons que le texte français, dans une traduction à nous (7), des prières qui se trouvent en grec dans l'Euchologe de Goar (éditions de 1647 et de 1730), dans celui de Rome (1873) et celui d'Athènes (1927), desquelles toutefois nous donnerons les *incipits* et les pages, et noterons, quand ce sera le cas les variantes importantes. Nous citerons aussi l'édition critique de Môraïtîs.

La numérotation de nos prières tâchera de suivre celle de l'*Asmatikos Hesperinos*; et c'est ainsi que la prière des catéchumènes portera le chiffre [XII] et ainsi de suite.

Le codex *Barberini*, qui par la force des choses, est le codex le plus important pour l'étude que nous sommes en train d'entreprendre, nous réserve cependant une grande surprise: la liturgie vespérale des Présanctifiés est distribuée en trois sections différentes:

1°: les prières presbytérales du rite avec un minimum de rubriques (pp. 74-86 / ff. « 38 » = 37v-43v). La dernière prière de la série est celle d'après la communion; suit le congé par le diacre et la réponse finale du peuple. Après ces prières, nous trouvons les prières des Vêpres de tous les jours, de l'office de minuit, etc.

2°: une série de cinq prières *opisthambônos* (*epistambônos* dans le texte) pour les Présanctifiés, faisant partie d'une collection de 9 prières *opisthambônos* et 4 autres prières pour être dites après la messe (pp. 512-527 / ff. 253-260v).

3°: les *diakonika* des Présanctifiés, c.-à-d., les litanies du diacre aux différents moments du rite, ainsi qu'une bonne tranche de rubriques qui complètent celles qui accompagnaient les prières de la première partie (pp. 527-528 bis / ff. 260v-262).

Ni *Porfirii-Leningrad 226*, ni *Vatican 1970* ne présentent un tel morcellement. Ils incluent les litanies du diacre entre les prières respectives du prêtre.

Puisque *Barberini* est le codex le plus ancien, et puisque le morcellement de ses Présanctifiés pourrait très bien indiquer une époque où le rite était presque en gestation, nous allons respecter l'état matériel des choses et donner une partie après l'autre, sans oser en faire une synthèse qui bouleverserait la disposition pri-

(7) Nous tiendrons compte naturellement des traductions plus anciennes: E. Mercenier-F. Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, 2e éd., Chevetogne 1947, 290-298; N. Edelby, *Liturgicon*, Beyrouth 1960, 521-536.

mitive du texte. Nous adapterons le texte des deux autres codex au rythme de *Barberini*.

Curieusement l'Euchologe actuel, tant le grec que le slave, continue à présenter les Présanctifiés en différents chapitres: ainsi l'Euchologe d'Athènes de 1970 (Venise 1862): 1°: *Akolouthia* des Présanctifiés: p. 97; 2°: *Hermîneia* de la divine liturgie des P.: p. 105; 3°: La divine liturgie des P.: p. 108. Cf. aussi le *Sluzhébnik* de Moscou de 1977: pp. 419, 427 et 431.

Nous pensons que les trois parties des Présanctifiés de *Barberini* appartiennent à la même main; le copiste aurait uni en un seul volume différents livres ou livrets se trouvant à sa disposition. Il faut dire qu'aux *diakonika* des Présanctifiés font encore suite dans *Barberini* des *diakonika* des défunts et des malades, outre qu'une collection canonique, non décrite par Strittmatter, qui dans une note initiale renvoie le lecteur à Pitra et a Funk (Strittmatter, p. 329). Les *diakonika* des Présanctifiés appartiennent strictement eux-aussi à l'*Asmatikos Hesperinos*.

A.-LES PRIÈRES DES PRÉSANCTIFIÉS DE BARBERINI 336 (pp. 74-86 / ff. « 38 » = 37-43v)

[Sans titre général dans les codex les plus anciens. *Sinaï 959*: *akolouthia* des présanctifiés; *Sin. 958*: *akolouthia* des présanctifiés du saint carême; *Vatican 1970*: divine liturgie des présanctifiés.]

1. – AU LYKHNIKON [*Por*: des Jeûnes] APRÈS LES LECTURES ET LE « DIRIGATUR » (Ps 140,2) [*Sin.* 958: le diacre fait la litanie; *Sin. 959, Par. 391*: le diacre dit: *Disons tous*...; *Sin. 958*: et le peuple dit:] ET LE « KYRIE ELEÎSON » [*Par. 391*: le prêtre dit: *Car tu es un Dieu miséricordieux*..., et en suite] ON FAIT LA PRIÈRE DES CATÉCHUMÈNES DES PRÉSANCTIFIÉS [8]:

(8) Barberini 336, p. 74 / f. « 38 » = 37 (cf. A. STRITTMATTER, *The Barberinum*, 341; C. SWAINSON, *The Greek Liturgies*, Cambridge 1884, 95-98; F. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern*..., 346, sed cf. infra): Ἐν δὲ τῷ λυχνικῷ μετὰ τὰ ἀναγνώσματα καὶ τὸ Κατευθυνθήτω καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον γίνεται εὐχὴ κατηχουμένων ἐπὶ τῶν προηγιασμένων: Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ

[XII] 1 *Dieu, notre Dieu, fondateur et créateur de toute chose,* (9)
2 *qui veux que tous soient sauvés*
et parviennent à la connaissance de la vérité = I Tim 2,4;
3 *jette un regard sur tes serviteurs les catéchumènes*
4 *et délivre-les de l'antique erreur*
et des fraudes de l'adversaire,
5 *et appelle-les à la vie éternelle,*
6 *illuminant leurs âmes et leurs corps*
7 *et les énumérant dans ton troupeau spirituel,*
8 *sur lequel ton saint nom est invoqué*: cf. Jer 14,9.

Ecphonèse: *Afin qu'eux aussi glorifient avec nous...*

κτίστης καὶ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων ... (cf. note 9); Porfirii-L. 226, f. 66 (cf. JACOB, *L'Euchologe*, 190): Ἐν δὲ τῷ λυχνικῷ τῶν νηστειῶν μετὰ τὰ ἀναγνώσματα... etc. comme Barberini; Paris 391, f. 79v: Μετὰ δὲ τὰ ἀναγνώσματα...; Sinaï 958, f. 20 (DMITR II,20): Ἀκολουθία τῶν προηγιασμένων τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς: Μετὰ τὰ ἀναγνώσματα λέγεται τὸ Κατευθυνθήτω καὶ μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος καὶ λέγει ὁ λαὸς τὸ Κύριε ἐλέησον καὶ μετὰ τοῦτο γίνεται εὐχή... etc.; Sinai 959, f. 36v (DMITR II,44): Ἀκολουθία τῶν προηγιασμένων: Μετὰ τὸ ρηθῆναι τὰ ἀναγνώσματα ἐν τῷ λυχνικῷ καὶ τὸ Κατευθυνθήτω λέγει ὁ διάκονος· Εἴπωμεν πάντες... (fin de la description); Sin 962, f. 48 (DMITR II, 65) renvoie aux autres cod. du Sinaï; Vatican gr. 1970, f. 25v: Ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων: Ἰστέον ὅτι ἀπὸ τῆς εἰσόδου ψάλλεται τὸ Κατευθυνθήτω. εἶτα ἡ συναπτή. εἶθ' οὕτως γίνεται ἡ εὐχὴ αὕτη ἀπὸ τῆς ἐκτενῆς (sic).

N.B.: Quant à l'édition de la liturgie des présanctifiés de *Barberini 336* par BRIGHTMAN (p. 345 et ss.), il faut naturellement omettre tout ce que l'auteur a inclus entre les différentes sortes de parenthèses (toute la page 345 et les 19 premiéres lignes de la p. 346), c.-à-d., la première partie des Vêpres monastiques (n'ayant aucun rapport avec ce codex) plutôt que celle de l'*Asmatikos Hesperinos* du même *Barberini 336*, que Brightman n'a pas tenue en considération; l'édition de SWAINSON est ici préférable. Les rubriques de *Vatican 1970* étant un peu déconcertantes, nous ne les inclurons pas toujours dans le texte français; il est clair d'ailleurs que aussi bien le terme *synaptî* que celui d'*ektenî* veulent ici dire: litanie des catéchumènes, puisque la prière à laquelle on fait allusion est celle des catéchumènes.

(9) Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κτίστης καὶ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων... Barberini 336 (Ba) p. 74 / f. « 38 » = 37v; (Brightman (Br) 346) Porfirii-L. 226 (Por) 66v; Paris 391 (Par) 80: Môraïtîs (Mo) 53; Vatican 1970 (Va) 25v; Goar (Go) 195, 165; Euchologe de Rome 1873 (Ro) 120; Euchologe d'Athènes 1927 (Ath) 80; Mercenier (Me) 290; Edelby (Ed) 521.

2. – Prière pour ceux qui se préparent à la sainte illumination [*Por*, etc.: Elle se dit depuis le mercredi de la mi-Carême jusqu'au Vendredi Saint] ([10]):

[XII bis] 1 *Montre, o Maître, ta face* ([11]): cf. Ps 118,135
à ceux qui se préparent à la sainte illumination
2 *et qui ont le désir de se débarrasser*
de la souillure du péché;
3 *éclaire leur intelligence,*
4 *affermis-les dans la foi,*
5 *fortifie-les dans l'espérance,*
6 *perfectionne-les dans l'amour,*
7 *fais-en des membres précieux de ton Christ*: cf. I Cor 6,15.
8 *qui s'est donné lui-même en rançon de nos âmes*: cf. I Tim 2,6.

Ecphonèse: *Car tu es notre illumination*
et à toi nous rendons gloire...

3. – I[e] Prière des fidèles [*Va*: après avoir déplié le linge] ([12]):

[XIII] 1 *Dieu grand et digne de louange*: cf. Ps 47,2,
2 *qui par la mort vivifiante de ton Christ*
nous as fait passer de la corruption à l'incorruptibilité,
3 *Toi-même, libère tous nos sens*
de la nécrose des passions,

([10]) Ba 75 / « 37 » = 38: Εὐχὴ εἰς τοὺς πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζομένους; Por 67 (cf. litanie infra): Εὐχὴ πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζομ⌈ένους⌉ (« ευτρεπιζομαινι »). γίνεται δὲ ἀπὸ τῆς τετράδης τῆς μέσης ἑβδο⌈μάδος⌉ τῶν νηστειῶν ἕως τῆς ἁγίας παρασκευῆς; Sin 958 (Dmitr II,20): Γινώσκει δὲ ὅτι καὶ τὴν εὐχὴν ταύτην καὶ τὰ διακονικὰ ἀπὸ τῆς τετράδος τῆς μεσοεβδομάδος τῶν νηστειῶν λέγει; Va 26: Ταῦτα τὰ διακονικὰ λέγ⌈ει⌉ μέχρι τῆς μεσονηστίμου. ἀπὸ δὲ « τῆ » Δ' τῆς μεσονηστ⌈ίμου⌉ λέγ⌈ει⌉ τὰ ὑποτεταγμένα· οἱ διπλοκατηχούμενοι μετὰ καὶ τῆς εὐχῆς μεχρὶ « τῆ » μεγάλης παρασκευῆς. Cf. litanie infra. Manque Par 81 (Mo 54).

([11]) Ἐπίφανον Δέσποτα τὸν πρόσωπόν σου ἐπὶ τοὺς πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα... Ba 75 / « 37 » = 38; Por 67; Va 26v; Par 81 (Mo 54) manque. Go 196, 165; Ro 122; Ath 81; Me 291; Ed 523.

([12]) Εὐχὴ πιστῶν α'; Va: μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἰλητόν (« λιτόν »): Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ αἰνετὸς ὁ τῷ ζωοποιῷ τοῦ Χριστοῦ σου θανάτῳ... Ba 76 / « 37 » = 38v (Br 347); Por 67v; Par 81 (Mo 54); Va 27; Go 196, 166; Ro 122; Ath 81; Me 292; Ed 524. Cf. litanie infra.

4 *leur donnant pour guide accompli*
la conscience intérieure;
5 *que l'œil s'abstienne de tout regard mauvais,*
6 *que l'oreille soit inaccessible aux paroles oiseuses*: cf. Mt 12,36,
7 *que la langue se débarrasse des discours inconvenants;*
8 *purifie aussi nos lèvres qui te louent, Seigneur,*
9 *fais que nos mains se tiennent éloignées*
des actions mauvaises,
et ne pratiquent que celles que te sont agréables;
10 *contraignant par ta grâce tous nos membres*
et toute notre pensée.

Ecphonèse: *Car à Toi convient toute gloire, honneur et adoration...*

4. – IIe Prière des fidèles (13):

[XIV] 1 *Maître saint et tout bon,*
2 *nous te supplions, Toi qui es riche en pitié,*
de nous être propice, à nous pécheurs,
3 *et rends-nous dignes d'accueillir ton Fils unique,*
et notre Dieu, le roi de gloire: cf. Ps 23,7;
4 *car voici que son Corps immaculé*
et que son Sang vivifiant,
5 *qui sont introduits à ce moment,*
6 *escortés invisiblement de la multitude*
de l'armée céleste = Lc 2,13;
7 *vont être déposés sur cette table mystique*: cf. Ex 40,4,
8 *accorde-nous une communion à eux sans reproche,*
9 *afin que par eux, s'éclairant l'œil de notre intelligence*: cf. Mt 6,22; Lc 11,34,
10 *nous devenions fils de la lumière et du jour* = I Thes 5,5.

Ecphonèse: *Selon le don de ton Christ,*
avec lequel Tu es béni, avec le tout saint...

(13) Εὐχὴ πιστῶν β': Δέσποτα ἅγιε ὑπεράγαθε δυσωποῦμέν σε τὸν ἐν ἐλέει... Ba 78/39v (Br 348); Por 68; Par 82v (Mo 55); Va 27v; Go 196, 166; Ro 123; Ath 82; Me 292; Ed 525. Cf. litanie infra.

5. – ET APRÈS AVOIR EXÉCUTÉ LE « MAINTENANT LES PUISSANCES DES CIEUX » LE PRÊTRE PRIE: [*Por*: Et tout de suite: *Maintenant les puissances des cieux*; et après que le peuple a chanté le *Maintenant les puissances* et que le prêtre a déposé les saints dons sur la sainte table, le diacre commence... (cf. infra) et le prêtre dit la prière; *Va*: Prière après avoir déposé les présanctifiés sur la sainte table] ([14]):

[XV] 1 *Dieu des mystères ineffables et invisibles,*
2 *en qui sont cachés les trésors de la sagesse et de la science* = Col 2,3,

---

([14]) Καὶ μετὰ τὸ πληρωθῆναι τὸ Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται: Ὁ τῶν ἀρρήτων καὶ ἀθεάτων μυστηρίων... Ba 79/40 (Br 348 sed om το Νυν); Por 68v: Καὶ εὐθέως· Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (των ουρανων om JACOB, 191). καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι τὸν λαὸν τὸ Νῦν αἱ δυνάμεις καὶ τιθέναι τὸν ἱερέα τὰ ἅγια δῶρα ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ ὁ διάκονος ἄρχεται· Πληρώσωμεν... Ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχήν...; Sin 958 (DMITR II,20): Εὐχὴ μετὰ τὸ ἀποτεθῆναι τὰ ἅγια δῶρα; Va 28: Εὐχὴ μετὰ τὸ ἀποτεθῆναι τὰ προηγιασμένα ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ; Go 197, 166; Ro 124; Ath 82; Me 294; Ed 529. Cf. litanie infra.

N.B.: *Paris 391*, 84-86v (Mo 55: seul incipit) intercale entre les prières [XIII] (IIe des fidèles) et [XIV] (prière après la déposition des dons sur l'autel) une prière secrète sans doxologie, qui suppose la célébration d'une liturgie complète; elle est donc étrangère aux Présanctifiés et nous ne l'incluons pas dans le texte principal, mais nous la reportons ici en note: Par 84 (Mo 55,E): Εὐχὴ μετὰ τὸ Νῦν αἱ δυνάμεις, ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεύς: Ὁ ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς δέσποτα Κύριε · καὶ χαρισάμενος ἡμῖν παρρησίαν τοῖς ταπεινοῖς καὶ ἀναξίοις δούλοις σου · παραστῆναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ · καὶ (84v) προσφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν · ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων · ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον σου · καὶ ἐξάλειψόν μου τὰ παραπτώματα · διὰ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν · καὶ καθάρισόν μου (85) τὰ χείλη καὶ τὴν καρδίαν · ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος · καὶ ἱκάνωσόν με τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος · εἰς τὴν λειτουργίαν ταύτην · καὶ πρόσδεξαί με διὰ τὴν ἀγαθότητά σου · προσεγγύζοντα · τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ · εὐδόκησον (85v) δὴ Κύριε δεκτὰ γενέσθαι τὰ προσαγόμενά σοι δῶρα ταῦτα διὰ τῶν ἡμετέρων χειρῶν συγκαταβαίνων ἡμῶν ταῖς ἀσθενίαις · καὶ μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου · μὴ δὲ βδελύξῃ · τὴν ἐμὴν ἀναξιότητα · ἀλλ' ἐλέησόν με ὁ Θεὸς (86) κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου · καὶ παρένεγκε τὰ ἀνομήματά μου · ἵνα ἀκατακρίτως προσελθὼν κατενώπιον τῆς δόξης σου · ἀξιωθῶ τῆς σκέπης τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ · καὶ μὴ ὡς δοῦλος ἁμαρτίας ἀδόκιμος γένωμαι · ναὶ δέσποτα παν (86v) τοδύναμε Κύριε · εἰσάκουσον τῆς δεήσεώς μου · σὺ γὰρ εἶ ὁ πάντα ἐνεργῶν ἐν πᾶσι καὶ τὴν παρά σου πάντες ἐπιζητοῦμεν βοήθειαν. (Cf. FOUNTOULÎS, *Leitourgia Proïgiasmenôn*... (note 1) 1978, 73).

3 *qui nous as révélé le service* (diakonia) *de cette liturgie,*
4 *et qui nous as établis, nous pécheurs*: cf. I Tim 1,12,
en raison de ta grande philanthropie,
afin de présenter des oblations et des sacrifices:
cf. Hebr 5,1
pour nos péchés et les ignorances du peuple:
cf. Hebr 5,1 et 9,7;
5 *Toi, roi invisible*: cf. I Tim 1,17,
6 *qui fais des choses grandioses et insondables,*
des choses glorieuses et des merveilles sans nombre =
Job 5,9:
7 *jette un regard sur nous, tes indignes serviteurs,*
qui nous tenons devant ce saint autel des sacrifices,
comme devant ton trône de chérubins,
8 *sur lequel repose ton Fils unique et notre Dieu*
à travers les redoutables mystères déposés;
9 *et nous ayant délivrés, nous et ton peuple fidèle,*
« de toute » (15) *impureté,*
10 *sanctifie les âmes et les corps de nous tous*
par une sainteté inamissible,
11 *afin que, avec une conscience pure,*
un visage qui n'ait pas à rougir,
un cœur illuminé, participant
à ces divins éléments sanctifiés (hagiasmata)
et par eux (nous-mêmes) *vivifiés,*
12 *nous restions unis au Christ lui-même,*
notre Dieu véritable,
13 *qui a dit « Celui qui mange ma chair et boit mon sang,*
demeure en moi, et moi en lui » = Jo 6,56;
14 *de façon que habitant en nous* (au milieu de nous?)
ton Verbe
et y marchant, Seigneur: cf. 2 Cor 6,16; Col 3,16;
Lev 26,12, etc.
15 *nous devenions le temple*
de ton saint et adorable Esprit = I Cor 6,19,
16 *rachetés de toute fraude diabolique,*
exercée en action, parole ou pensée,

---

(15) Erreur du copiste en Ba 81/41 (Br 349) σκεπασης au lieu de εκ πασης cf. Por et Va; cf. aussi Mo, etc.

17 *et nous obtenions les biens promis aux saints qui depuis le début des siècles te furent agréables.*

Ecphonèse: *Et accorde nous, Maître* [*Por, Va*: *avec confiance*].

LE PEUPLE: « NOTRE PÈRE ». LE PRÊTRE [*Por, Va*: Ecphonèse]: « PARCE QU'À TOI EST LE RÈGNE » [*Por, Va*: *et la puissance*] [*Va*: *et la gloire*]. LE PEUPLE: « AMEN » (16).

6. – LE PRÊTRE: « PAIX À TOUS ». LE PEUPLE: « ET AVEC TON ESPRIT ». LE DIACRE: « [INCLINONS] NOS TÊTES ». LE PRÊTRE PRIE (17):

[XVI] 1 *Dieu, le seul bon et miséricordieux,*
2 *qui habites dans les hauteurs*
et qui observes les choses d'en bas = Ps 112,5.6,
3 *regarde avec un œil de miséricorde*
ton peuple tout entier,
4 *et garde-le;*
5 *et rends-nous tous dignes de participer sans condamnation à tes vivifiants mystères ici présents,*
6 *car devant Toi nous avons abaissé nos propres têtes,*
7 *attendant de ta part une abondante pitié.*

Ecphonèse: *Par la grâce et la compassion et la philanthropie de ton Fils unique, avec lequel Tu es béni avec ton tout saint et vivifiant Esprit maintenant...* LE PEUPLE: « AMEN ».

7. – LE DIACRE: « SOYONS ATTENTIFS ». LE PRÊTRE: « LES CHOSES SAINTES PRÉSANCTIFIÉES AUX SAINTS ». LE PEUPLE: « UN

---

(16) Ba 83/42 (Br 349): Ἐκφώ[νως]· Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς δέσποτα [Por 70v, Par 89v, Va 29: μετὰ παρρησίας]. Ὁ λαός· Πάτερ ἡμῶν. Ὁ ἱερεύς [Por: ἐκφώνησις; Va: ἐκφώ.]: Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία [Por, Va: καὶ ἡ δύναμις] [Va: καὶ ἡ δόξα]. Ὁ λαός· Ἀμήν.

(17) Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσιν. Ὁ λαός· Καὶ τῷ πνεύματί σου. Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν [τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν]. Ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται: Ὁ Θεὸς ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ εὔσπλαγχνος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν... Ba 83/42 (Br 350); Por 70v; Par 90 (Mo 57); Sin 958 (DMITR II,20): Εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας; Va 29; Go 198,167; Ro 126; Ath 83; Me 295; Ed 531.

SAINT, UN SEIGNEUR, JÉSUS-CHRIST » [*Por*: *pour la gloire*. Le diacre vers le peuple: *Avec crainte de Dieu approchez*] (18):

8. – PRIÈRE APRÈS LA COMMUNION (19):

[XVII] 1 *Nous te rendons grâces,*
Dieu protecteur de toutes choses,
2 *pour tous les bienfaits que Tu nous as accordés,*
3 *et pour la communion du saint Corps*
et Sang de ton Christ;
4 *et nous te prions, Maître philanthrope,*
5 *garde-nous à l'ombre de tes ailes* = Ps 16,8.
6 *et donne-nous, jusqu'à notre dernier soupir,*
7 *de participer dignement à tes éléments sanctifiés,*
8 *pour l'illumination de l'âme et du corps,*
9 *pour l'héritage du règne des cieux.*

Ecphonèse: *Car tu es notre sanctification et nous te rendons gloire, Père et Fils et Esprit Saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. A M E N.*

9. – LE DIACRE: « ALLONS EN PAIX ». LE PEUPLE: « AU NOM DU SEIGNEUR » (20).

(Suivent les prières de l'*Asm. Hesp.* ordinaire)

---

(18) Ba 85/43 (Br 351); Por 71; Va 29v: Ὁ διάκονος· Πρόσχωμεν. Ὁ ἱερεύς· Τὰ προηγιασμένα ἅγια τοῖς ἁγίοις. Ὁ λαός· Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. [Por add: εἰς δόξαν. Ὁ διάκονος πρὸς τὸν λαόν· Μετὰ φόβου Θεοῦ προσ. Καὶ μετὰ τοὺς πάντας μεταλαβεῖν (ainsi Sin 958)... Cf. litanie infra.] (N.B.: sans la prière Πρόσχες; mais cf. Par 91 (Mo 57)et Sin 958,167 (DMITR II,20) où elle est déjà).

(19) Εὐχὴ μετὰ τὴν μετάληψιν: Εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ σωτῆρι τῶν ὅλων... Ba 85/43 (Br 351); Por 71; Par 91 (omet l'ecphonèse); Va 29v; Go 199, 168; Ro 127; Ath 84; Me 297; Ed 535.

(20) Ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν. Ὁ λαός· Ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ba 86/43v (Br 352. N.B.: BRIGHTMAN ajoute une prière *opisthambônos* n'existant pas à cet endroit, cf. infra note 29: Δέσποτα ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ...); Por 71v add Ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τοῦ ὀπισθάμβωνος· Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν, ἐν σοφίᾳ... Κοινωνικὸν τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς· Τῆς ἁγίας σου τραπέζης προκειμένης · καὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων μελιζομένων. ἐνετείλω τοῖς ἁγίοις μαθηταῖς σου · λάβετε φάγετέ μου τὸ σῶμα · δέξασθε πίετέ μου τὸ αἷμα. ἐμπλήσθητε χαρᾶς · λάβετε Πνεῦμα ἅγιον · δόξα σοι

Quelques remarques sur les prières des Présanctifiés

La prière [XII] se rapporte aux catéchumènes du premier degré; ceux, qui étant membres de familles chrétiennes, recevaient le nom à la porte de l'église le huitième jour après leur naissance, et étaient admis dans l'église le quarantième jour, comme « chrétiens non baptisés » ([21]). A ces catéchumènes se rapportent les litanies actuelles de la messe avec la prière correspondante, ainsi que les prières [XII] de l'*Asmatikos Hesperinos* (OCP 44, 122: n. 12) et de l'*Asmatikos Orthros* (OCP 47, 129: n. 12), aussi bien que la prière [5] de la *Tritoektî* (OCP 43,77). Ce « premier » catéchuménat pouvait durer plusieurs années, puisque le baptême n'était en géneral conféré, par le patriarche en personne, qu'à des enfants d'un certain âge, pouvant faire personnellement la renonciation à Satan et l'adhésion au Christ dans une cérémonie très suggestive qui avait lieu le Vendredi Saint dans l'église de Ste.-Irène, en présence du patriarche ([22]). Le « second » catéchuménat ne durait que peu de semaines: il commençait la IV[e] semaine de Carême selon nos Euchologes et selon le Typikon de la

---

(Cf. N. Borgia, *Frammenti eucaristici antichissimi*, Grottaferrata 1932, 60: codex *Grottaferrata G b X*, f. 23 et *Sinaï 150* (Dmitr I,187): I[r] dim. de Carême: *koinônikon* pour les dimanches de Carême.) Εὐχὴ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τῶν προηγιασμένων · Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι... ἀνυμνοῦμεν... Cf. infra note 35 et Jacob 191. Par 92 (Mo 58) omet Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν, mais ajoute Εἶτα λέγει: Ὑψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς ὁ Θεός. Ὁ λαός: Εὐχαριστοῦμέν σοι. Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος: Δέσποτα [...] παντοκράτορ ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ... etc., avec quelque variante. La liturgie finit avec l'ecphonèse complète de la prière. (Fin du codex) Va 30 add Εὐχὴ « πισθάμβωνος »: Δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ. ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ... Εὐχὴ εἰς τὸ συστεῖλαι τὰ δῶρα: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἀγαγὼν ἡμᾶς... Go 189,168; Ro 128; Ath 84,85.

([21]) Cf. notre: *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon L'Euchologe byzantin* (= Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge 1977. Bibl. « Ephem. Liturg. » Subsidia 14) Rome 1978, 52; et aussi notre Offset: *Notes historiques sur les rites des sacrements selon les mss de l'Euchologe grec* (en russe), Académie Ecclésiastique de Leningrad 1979, 31.

([22]) Cf. *Evolution*, 42; *Notes historiques*, 49. Cf. aussi *Barberini 336*, p. 260/f. 128; *Grottaferrata G b I*, f. 64[v]; Goar 340,279. Cf. encore: A. Wenger, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales*, SC 50, 2[e] éd., 85-90.

Grande-Eglise ([23]). A ces catéchumènes avancés se rapporte la prière [XII bis].

Dans notre travail sur la *Tritoekti* (OCP 43, 345) nous ne voyions pas une différence notable entre la prière des 1rs catéchumènes [5] et celle des 2ds [6]. Nous donnions même une certaine préférence, du point de vue du contenu théologique, à la prière [5]. Dans le cas des Présanctifiés c'est le contraire qu'on remarque, puisque tandis que dans [5] de la *Tritoekti* et [XII] des Présanctifiés, on demande l'incorporation des catéchumènes au troupeau du Christ, dans la prière [XII bis] des Présanctifiés on ne demande rien de moins que la foi, l'espérance et la charité, en plus de la grâce de devenir des membres du Christ; c'est le même motif d'ailleurs de la « Prière pour faire un catéchumène » (de second degré) par laquelle débute aujourd'hui le rite du Baptême ([24]).

Les deux prières des fidèles [XIII] et [XIV] semblent suivre une même idée théologique. Tandis que [XIII] demande l'action divine afin de purifier nos sens (vue, ouïe, parole, mains, membres en général, pensée) de tout fruit mauvais, [XIV] indique le but de cette purification (qui en elle-même n'est pas impropre au temps de Carême): la réception du Corps et du Sang du Christ, qui sont alors apportés sur l'autel. Cette prière pourrait être antérieure à l'introduction du chant *Maintenant les puissances* en 617 (cf. p. 334), avec lequel elle fait, d'une certaine façon, double emploi, à moins qu'on n'accepte l'attribution des prières des Présanctifiés au patriarche Germain d'un siècle plus tard ([25]).

La prière [XV], qui correspondrait à la prière d'*apolysis* des autres offices ([7] de Vêpres et [12] de Matines, par exemple) est bien la prière la plus importante de l'office (comme toutes les prières d'*apolysis*, d'ailleurs, de l'ancien Euchologe). C'est bien

---

([23]) Cf. édition de J. MATEOS, OCA 165, 166 (1962, 1963); ici 166, pp. 30 et 38.

([24]) L'entrée à ce second catéchuménat se serait faite par cette même « prière pour faire un catéchumène »: *Barberini 336* 174/86; *Grottaferrata G b I*, 49; Goar 335,275; Euch. de Rome 147; Euch. d'Athènes 94.

([25]) Nous verrons dans la seconde partie du travail que les Présanctifiés étaient reçus dans d'autres occasions que dans l'*Hesperinos*, apparemment sans prières spéciales, tandis que selon le *Chronicon* de 617, le chant avait toujours lieu.

une prière de communion avec des dons ou oblations présanctifiées. Après une allusion à une hypothétique révélation divine de cette liturgie, qui n'est rien d'autre, malgré toute sa solennité, qu'une communion hors de la messe (pratique très ancienne, mais injustifiée hors des cas de besoin spirituel réel) — n. 3 de la prière [XV] —; suit encore une allusion à la présentation d'oblations et de sacrifices (eucharistiques, naturellement, qui justement dans cette liturgie n'ont pas lieu) — n. 4 —; on passe ensuite à la situation réelle dans laquelle nous nous trouvons: nous sommes devant le Christ qui repose dans les mystères déposés sur l'autel [26], et auxquels nous allons participer, après avoir reçu de Dieu la grâce d'une préparation libératrice de l'impureté — 9 — et sanctificatrice des âmes et des corps — 10 —, produisant en nous une conscience pure — 11 —, pour nous unir au Christ, pour demeurer en lui, selon ses propres paroles — 13 —, pour devenir les temples de l'Esprit — 15 —, et pour arriver finalement, les obstacles diaboliques étant vaincus — 16 —, au règne promis.

Cette prière [XV] peut être considérée comme un très bon compendium de la foi dans l'action de l'eucharistie dans la vie du chrétien. En cela elle rappelle la conclusion de la prière d'epiclèse de la liturgie du Chrysostome, mais surtout celle de Basile, qui parle encore de la cohésion des communiants entre eux pour former l'Eglise; mais la mention du temple du Saint-Esprit, que le fidèle devient par la communion — dans [XV] 15 —, contient déjà cette idée.

La prière [XVI] est une prière de *kephaloklisia* et de préparation à la communion, comme la prière parallèle de la liturgie de Basile. Le thème général de ces prières, qui est la bénédiction divine, se concrétise ici dans la réception des saints mystères.

Jusqu'à maintenat les Prières des Présanctifiés correspondaient au schéma euchologique de la dernière partie des autres offices byzantins majeurs:

---

[26] Dans un magistral article paru dans *Bogoslóvskie Trudý* 13 (1975) 40-148: *Anaphora*, N. USPENSKII critique la doctrine romaine de l'identification du Corps et du Sang du Christ avec Jésus-Christ lui-même (p. 136). Cette prière ne semble pas lui donner raison. Cf. aussi le Concile Oecuménique de 787, MANSI, 13, 267.

Vêpres: [XII], [XIII], [XIV], [7], [9]; cf. OCP 44, 122-125.
Matines: [XII], [XIII], [XIV], [12], [13]; cf. OCP 47, 129-132.
Tritoekti: [5], ([6]), [7], [8], [9], [10]; cf. OCP 43, 77-82 et 345-350.
Présanctifiés: [XII], ([XII bis]), [XIII], [XIV], [XV], [XVI]; cf. supra p. 337-343.

La correspondance cependant ne pouvait pas être totale, car ici il s'agit d'un office de communion eucharistique. Dejà le *Notre Père* comme conclusion à la prière [XV] était une exception par rapport aux prières d'*apolysis* des autres offices non eucharistiques. Une nouvelle prière, la [XVII] des Présanctifiés, ou prière d'action de grâces, sera aussi une ajoute nécessaire au schéma des offices non eucharistiques, et qui rapprochera nos Présanctifiés des liturgies eucharistiques.

Nous parlerons plus bas des prières de l'ambon ou *opisthambônoi* (derrière l'ambon) et des prières du *skeuophylakion*, qui ne sont que des prières supplémentaires à l'office ([27]).

B. – LES PRIÈRES « DE L'AMBON » DES PRÉSANCTIFIÉS DE BARBERINI 336 ([28]) (pp. 520-527 / ff. 257-260v)

1. – Prière « epistambônos » pour les Présanctifiés ([29]):

[1] 1 *Maître, Dieu Pantokrator,*
2 *qui as réalisé toute la création avec sagesse;*

([27]) Cf. OCP 43, 351.

([28]) Les cinq prières qui vont suivre ont déjà été publiées, parmi d'autres prières de l'ambon des liturgies de Basile et du Chrysostome, par A. Jacob, *Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833*, dans le Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 37 (1966) 17-51; nous rapporterons ce même texte grec en note pour la commodité de nos lecteurs en le comparant avec le texte d'autres mss à notre disposition et en ajoutant nos propres remarques. Nous citerons cet article par Jacob, *Barber*. Un autre article du même auteur: *Les prières de l'ambon du Leningr. gr. 226*, dans le même Bulletin, 42 (1972) 109-139, sera cité par Jacob, *Leningr*. Dans Jacob, *Barber*, l'auteur pense que la forme *epistambônos* plutôt que *opisthambônos* est une forme inexplicable, mais non erronée, vu la constance de son emploi. G. Passarelli, (*Osservazioni Liturgiche*, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, N.S. 33 (1979) 85-91, expose une hypothèse fort convaincante sur les paroles *epistambônos* (7 fois dans *Barb. 336*) et *opisthambônos* (2 fois dans le même codex); *epistambônos* voudrait dire que la prière en ques-

3 *qui par ton ineffable providence*
4 *et dans une décision spontanée,*
5 *nous amènes à ces jours très vénérables*
6 *pour la purification des âmes [et des corps],*
7 *pour la maîtrise [des passions*
vers l'espérance] de la résurrection;

---

tion se disait « sur » l'ambon; *opisthambonos*, qu'elle se disait devant l'image du Christ qui se trouvait « derrière » l'ambon, du côté occidental, entre l'ambon et la porte du narthex. *Barb. 336* serait le premier et dernier témoin du passage d'une pratique plus ancienne à une autre plus récente. Encore aujourd'hui, les Russes récitent ces prières au milieu de l'église, tandis que les Grecs le font devant l'image du Christ de l'iconostase. N.B.: FOUNTOULÎS, *Leitourgia Proïgiasmenôn*... (note 1) 1978, 74, publie une prière *opisthambônos* de *Barb. 336* pour les Présanctifiés, que nous n'avons pa pu repérer.

(29) Ba 520/257 (JACOB, *Barber 23*), (BRIGHTMAN (Br) 352, sed cave): Εὐχὴ ἐπιστάμβωνος [1] εἰς τὰ προηγιασμένα: Δέσποτα ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ [2]· ὁ πᾶσαν [3] τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ δημιουργήσας· ὁ διὰ τὴν ἄφατόν σου πρόνοιαν καὶ αὐθαιρέτῳ βουλήσει [4] ἀγαγὼν ἡμᾶς // εἰς τὰς πανσέπτους ἡμέρας ταύτας· πρὸς καθαρισμὸν ψυχῶν [5]· πρὸς ἐνκράτειαν [6] ἀναστάσεως· ὁ διὰ τῶν τεσσαράκοντα [7] ἡμερῶν πλάκας χειρίσας [8] τὰ θεοχαράκτα γράμματα Μωσῇ [9]· παράσχου καὶ ἡμῖν δέσποτα ἀγαθέ [10]· τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνίσασθαι· τὸν δρόμον τῆς νηστείας ἐκτελέσαι [11]· τὴν πίστιν ἀδιαίρετον τηρῆσαι [12]· τὰς κεφαλὰς τῶν ἀοράτων δρακόντων συνθλάσαι· νικιταὶ τῆς ἁμαρτίας ἀναφανῶμεν [13]· καὶ ἀκατακρίτως φθάσαι [14] τὴν ἁγίαν σου [15] ἀνάστασιν· ὅτι ἅγιον [16] ὑπάρχει τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν.

p. 521

Cf. Por 71v; Va 30; Sin 958 (DMITR II,20); Mo 58; Go 199, 168; Ro 128; Ath 84; Me 297; Ed 536.

---

1 επισταμβωνος] Va πισθαμβωνος, les autres οπισθαμβωνος || 2 Δεσποτα ο Θεος ο παντοκρατωρ] Por Δεσποτα κυριε ο Θεος ημων] Va Δεσποτα κυριε ο Θεος ο παντοκρατωρ] Go, Ro, Ath Δεσποτα παντοκρατωρ || 3 πασαν om Br! || 4 αυθαιρετω βουλησει] Por αυθαιρετω βουλη] Va, Go, etc. πολλην αγαθοτητα || 5 ψυχων] Por ψυχης και σωματος] Va, Go etc. ψυχων και σωματων || 6 εγκρατειαν αναστασεως sic et Por] Va ιατρειαν παθων προς ελπιδα αναστασεως] Go etc. εγκρατειαν παθων προς ελπιδα αναστασεως || 7 τεσσαρακοντα] Por add σου || 8 χειρισας] Por επιδωσας || 9 Μοση] Va Μοσει τω θεραποντι σου] Go etc. τω θεραποντι σου Μοσει || 10 δεσποτα αγαθε] Por δεσποτα] Va, Go etc. αγαθε || 11 εκτελεσαι] Por add και || 12 τηρησαι] Por add και || 13 νικιται της αμαρτιας αναφανωμεν] JAC. *Barber* supp ινα νικιται] Por και νικιτεις αμαρτιας αναφανωμεν] Va και νικιτας της αμαρτιας αναφανηναι] Go etc. νικιτας τε της αμαρτιας αναφανηναι || 14 φθασαι] Por add και] Va και προσκυνησαι] Go etc. προσκυνησαι και || 15 σου om Go etc. || 16 οτι αγιον] Por εκφωνησις· οτι αγαθος και φιλανθρωπος...] Va οτι ευλογηται και δεδοξασται...] Go etc. οτι ηυλογηται και δεδοξασται...

8 *Toi, qui après quarante jours, as remis les tables*
— texte gravé par la divinité —
à Moïse [ton dévoué serviteur];
9 *accorde à nous aussi, Maître bon,*
de combattre le bon combat,
10 *de mener à bonne fin la course du jeûne,*
11 *de garder une foi intègre*: cf. 2 Tim 4,7,
12 *de fracasser les têtes des serpents invisibles*: cf. Ps 73,14
13 *— nous nous montrerons vainqueurs du péché —*
14 *pour parvenir irréprochables à [adorer]*
ta sainte résurrection.
15 *Car il est saint le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant...*

2. – PRIÈRE « EPISTAMBÔNOS » POUR PRÉSANCTIFIÉS ([30]):

[2] 1 *Notre bouche c'est emplie de joie,*
2 *et notre langue d'allégresse* = Ps 125,2
3 *par la communion au saint Corps et Sang de ton Christ;*
4 *par eux garde nos vies,*
5 *nous défendant et nous protégeant*
tous les jours de notre vie: cf. Ps 22,61.
6 *car à Toi est due toute gloire honneur et adoration...*

3. – PRIÈRE « EPISTAMBÔNOS » DES PRÉSANCTIFIÉS ([31]):

[3] 1 *Jette un regard de ton saint ciel, Maître Seigneur*: cf. Ps 79,15,

---

([30]) Ba 521/257v (JACOB, *Barber 23*, n. 6): Εὐχὴ ἐπιστάμβωνος εἰς προηγιασμένα: Ἐπλήσθη χαρᾶς τὸ στόμα ἡμῶν // καὶ ἡ γλῶσσα ἡμῶν ἀγαλλιάσεως διὰ τῆς μεταλήψεως τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου· ἐν αὐτοῖς διαφύλαξον τὴν ζωὴν ἡμῶν φρουρῶν καὶ σκεπῶν ἡμᾶς πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν· ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις. (Cf. même début: E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, I, Paris 1716, 84: Liturgia S. Basilii alexandrina).

p. 522

([31]) Ba 522/258 (JACOB, *Barber 23*, n. 7): Εὐχὴ ἐπιστάμβωνος τῶν προηγιασμένων: Ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ ἁγίου σου δέσποτα Κύριε καὶ ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου ἐπὶ πάντας ἡμᾶς. καὶ εὐλόγησον τοὺς δούλους σου καὶ διατήρησον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου · ἐμπιπλῶν ἡμᾶς σὺν τοῖς ἁγίοις μυστηρίοις καὶ Πνεύματος ἁγίου. ὅτι ηὐλογῆται καὶ δεδόξασται [1] τὸ πάντιμον καὶ μεγαλ⌈οπρεπές⌉. Texte probablement inédit selon STRITTMATTER 365.

---

1 texte δεδοξασθ

2 *de ta demeure toute prête* = 3 Reg 8,39,
3 *sur nous tous,*
4 *et bénis tes serviteurs,*
5 *et garde-les dans ta vérité,*
6 *nous remplissant d'Esprit saint par tes saints mystères.*
7 *Car il est béni et glorifié ton très précieux et magnifique...*

4. – AUTRE PRIÈRE DES PRÉSANCTIFIÉS (32):

[4] 1 *Toi, qui reçois de ceux qui t'appellent de tout leur cœur:* cf. Ps 144,8 et 9,2,

---

(32) Ba 523/258v (JACOB, *Barber 23*, n. 8): Εὐχὴ ἄλλη τῶν προηγιασμένων: Ὁ θυσίαν αἰνέσεως καὶ λατρείαν εὐάρεστον τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον δεχόμενος παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ · σὺ εἶ ὁ ἀμνὸς καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ · ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου · ὁ μόσχος ὁ ἄμωμος · ὁ μὴ δεξάμενος ἁμαρτίας ζυγὸν καὶ τυθεὶς δι' ἡμᾶς ἑκών · ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος · ὁ ἐσθιόμενος καὶ μὴ δαπανώμενος · τοὺς δὲ ἐσθίοντας ἁγιάζων · ὁ καὶ ⌐τύπος⌐ [1] εἰς ἀνάμνησιν τοῦ ἑκουσίου σου πάθους καὶ τῆς ζωοποιοῦ τριημέρου ἐγέρσεως [2] p. 524 τῶν ἀρρήτων καὶ ἐπουρανίων σου καὶ φρικτῶν // μυστηρίων · καὶ τοῦ ἁγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος · αὐτὸς ὡς ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων μακρόθυμος καὶ πολυέλεος · τήρησον ἡμᾶς ⌐τε⌐ καὶ τοὺς πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν · νικὰς αὐτοῖς δώρησαι κατὰ τῶν πολεμίων · πάντα τὸν λαόν σου ἐν τῷ ἁγιασμῷ σου εὐλόγησον · καὶ ποίησον ἐν πάντι χρόνῳ καὶ καιρῷ μελετᾶν τὴν σὴν δικαιοσύνην · ὅπως πρὸς τὸ σὸν θέλημα · ὁδηγηθέντες · ἄξιοι γενώμεθα καὶ τῆς ἐκ δεξιῶν σου παραστάσεως · ὅταν μέλλῃς κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς · καὶ τοὺς ἐν αἰχμαλωσίᾳ ὄντας p. 525 ἀδελφοὺς ἡμῶν ἀνάρρυσαι καὶ τοὺς ἐν ἀσθενείᾳ // ἐπίσκεψαι · καὶ τοὺς ἐν κινδύνοις θαλάσσης κυβέρνησον · καὶ πᾶσιν τοῖς δεομένοις τῆς σῆς βοηθείας ἐπάκουσον · ὅτι σὺ εἶ ὁ δωτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ.

Cette prière existe dans des versions très proches de la nôtre, mais avec des variantes tout de même assez notables (nous autorisant à ne pas vouloir établir une comparaison critique des différents textes): 1°: comme prière *opisthambônos*, parmi d'autres, après la liturgie du Chrysostome dans *Porfirii-L.*226, f. 33v (M. ORLOV, *Liturgia Sv. Vasilia Vel.*, S.-Pétersbourg 1909, 364, avec apparat critique; JACOB, *Leningr* 126). 2°: comme unique *opisthambônos* de la liturgie du Chrysostome, selon le ms latin *Paris N. Acqu. 1791* (STRITTMATTER, « *Missa Graecorum...* », Tra-

---

1 dans le texte ΤΗΝΟΣ plutôt que ΤΗΠΟΣ; JACOB, *Barber* interprète: ΤΗ [παρουση ημερα διαδιδομε] ΝΟΣ; cette hypothèse pourrait trouver un certain appui dans les nombreuses variantes qui existent de cette prière (cf. infra) 2 JACOB, *Barber* pense que le texte n'est pas complet, il suggère même un texte pris de la variante de Por 33v (JACOB, *Leningr* 127): κοινωνους ημας αναδειξας.

2 *un sacrifice de louange* = Lev 7,12; 2 Par (Chr) 29, 31; Ps 49,14; Hebr 13,15,
3 *et un culte agréable, qui est spirituel et non sanglant*: cf. Rom 12,1;
4 *Tu es l'agneau et le Fils de Dieu, qui enlève le péché du monde*: cf. Jo 1,29,
5 *le jeune taureau sans défaut*: cf. Lev 4,3.14,
6 *qui n'a pas été mis sous le joug du péché,*
7 *et qui volontairement s'est sacrifié pour nous;*
8 *celui qui est rompu mais non divisé,*
9 *mangé et non consommé,*
10 *sanctifiant ceux qui le mangent;*
11 *Tu es aussi le « symbole » pour le mémorial de ta passion volontaire* [Jacob: *Toi qui aussi en ce jour te donnes pour le mémorial...*]
12 *et de ta vivifiante résurrection le troisième jour,*
13 [Jacob: ...] *de tes ineffables, célestes et terribles mystères,*
14 *et de ton saint Corps et précieux Sang;*
15 *Toi-même, comme miséricordieux et compatissant, patient et riche en pitié*: cf. Ps 102,8,
16 *garde-nous et aussi nos rois fidèles,*
17 *accorde-leur la victoire contre les ennemis,*
18 *bénis tout ton peuple dans ta sanctification*: cf. I Thes 4,7,
19 *et fais qu'en tout temps et lieu il se soucie de ta justice;*
20 *de façon que, étant conduits vers ta volonté,*
21 *nous nous rendions dignes de nous trouver à ta droite,*
22 *lorsque Tu viendras juger les vivants et les morts;*
23 *et délivre ceux de nos frères qui se trouvent en captivité,*
24 *visite ceux qui sont dans la maladie,*
25 *gouverne ceux qui sont dans les dangers de la mer,*
26 *et écoute tous ceux qui ont besoin de ton aide,*
27 *car Tu es le dispensateur de tout bien,*
28 *et qu'à Toi nous rendons gloire, au Père...*

---

ditio, 1, 1943, 131). 3°: comme *opisthambônos* de la liturgie de Basile selon *Vatican gr. 1554* (JACOB, *Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon*, Bull. de l'Inst. Hist. Belge de Rome, 38, 1967, 112) et selon *Athènes* (*Bibl. Nat.*) *767* et *828* et *Byz. Mus.* (*Athènes*) *135* (TREMPELAS — cf. note 1 — p. 192). 4°: comme *opisthambônos* de la liturgie de Jacques selon *Paris 476* (SWAINSON 325 et B.-Ch. MERCIER, *La liturgie de S. Jacques*, PO 26, 1946, 244).

5. – PRIÈRE « OPISTAMBÔNOS » DES PRÉSANCTIFIÉS ([33]):

[5] 1 *Christ notre Dieu, miséricordieux et riche en pitié,*
2 *Toi qui à travers ton saint jeûne*
nous as montré la voie du salut,
3 *qui reçois la pénitence et l'humilité comme de l'encens;*
4 *par le jeûne et la pénitence tu as annulé la sentence*
contre les gens de Ninive;
5 *et étant morts par le péché Tu les as vivifiés*
par la pénitence et la philanthropie;
6 *Toi qui fais fête dans les cieux pour un pécheur*
qui se repent: cf. Lc 15,7,

([33]) Ba 525/259v (JACOB, *Barber 24*, n. 9), comparé avec ms *Paris 476* (SWAINSON 331; MERCIER 246): Εὐχὴ ὀπιστάμβωνος τῶν προηγιασμένων: [1] Χριστὲ [2] ὁ Θεὸς ἡμῶν εὔσπλαγχνε καὶ πολυέλεε · ὁ διὰ τῆς ἁγίας σου νηστείας ὁδὸν σωτηρίας ἡμῖν ὑποδείξας · ὁ τὴν μετάνοιαν καὶ τὴν ταπεινοφροσύνην ὡς θυμίαμα δεχόμενος, διὰ νηστείας καὶ μετανοίας τὴν κατὰ τῶν νινευιτῶν ἀπόφασιν [3] · καὶ τούτους νεκρωθέντας τῇ ἁμαρτίᾳ διὰ μετανοίας καὶ φιλανθρωπίας ἐζωοποίησας [4], ὁ χαρὰν ἐν οὐρανῷ ἐργασάμενος [5] // [p. 526] ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ [6] μετανοοῦντι · ὁ ἐλεήμων Θεὸς [7] καὶ τοὺς ἐλεήμονας ἐλεῶν, οἰκτείρων τοὺς φοβουμένους σε [8] · καθὼς οἰκτείρει πατὴρ υἱούς, διὰ νηστείας καὶ προσευχῆς στόματα λεόντων ἐν λάκκῳ ἐχαλίνοσας · διὰ νηστείας καὶ προσεδρίας [9] τὸ πρόσωπον Μωυσέως ἐδόξασας, διὰ νηστείας καὶ παρθενίας · ἐν [10] ἅρματι πυρινῷ Ἡλίαν ἀνέλαβες · διὰ νηστείας καὶ μετανοίας τὸν τελώνην ἐδικαίωσας · διὰ νηστείας καὶ δακρύων τὴν πόρνην ἐκαθέρισας [11] · ἔλεον [12] κατακαυχᾶται κρίσεως · αὐτὸς [13] δέσποτα ἴασαι τὰ συντρίματα τῶν καρδιῶν ἡμῶν καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς · ἀπὸ τῆς // [p. 527] φοβερᾶς καὶ ἀνεξιχνιάστου καὶ φρικτοτάτης [14] ἡμέρας τῆς κρίσεως · καὶ ἐλέησον ἡμᾶς τοὺς δούλους σου καὶ μνημόνευσον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ἡμῶν [15] · τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου · τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος · καὶ τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων · ὁ Θεὸς [16] καὶ τοῦ πιστοτάτου λαοῦ μνημόνευσον · μόνος γὰρ [17] ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος [18] Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρί καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν. Διακονικὰ τῶν προηγιασμένων... (Cf. infra).

---

1 SWAINSON: Ευχη οπισθαμβωνος λεγομενη τας κυριακας της αγιας τεσσαρακοστης] MERCIER: ... τας κυριακας της αγιας μεταληψεως || 2 Χριστε] Κυριε || 3 αποφασιν add αναβαλλομενος || 4 εζωοποιησας] ζωοπιησας || 5 ουρανω εργασαμενος] ουρανοις εργαζομενος || 6 αμαρτωλω om || 7 Θεος om || 8 τους φοβουμενους σε om || 9 προεδριας] προσεδριας || 10 εν om || 11 εκαθερισας] Sw εκαθηρας] Me εκαθαρησας || 12 ελεον] ελεος || 13 αυτος add και νυν || 14 φρικτοτατης] φρικτης || 15 Θεος ημων om || 16 ο Θεος om || 17 γαρ add ει || 18 φιλανθρωπος Θεος ... πνευματι νυν] ευλογητος εις τους αιωνας των αιωνων · αμην.

7 *Dieu compatissant et ayant pitié de ceux*
qui ont compassion,
8 *t'apitoyant sur nous, qui te craignons,*
comme s'apitoie un père sur ses enfants = Ps 102,13;
9 *par le jeûne et la prière tu as contenu*
les gueules des lions dans la fosse: cf. Dan 6,19,
10 *par le jeûne et la constance Tu as glorifié*
le visage de Moïse: cf. Ex 34,30; 2 Cor 3,7,
11 *par le jeûne et la continence Tu as pris Elie*
dans un char de feu: cf. 4 Reg 2,11,
12 *par le jeûne et la pénitence Tu as justifié le publicain*:
cf. Lc 18,14,
13 *par le jeûne et les larmes Tu as purifié la pécheresse*:
cf. Lc 7,47-48:
14 *le cœur bon se joue de la justice*!
15 *Toi-meme Maître, guéris les fractures de nos cœurs*:
cf. Ps 59,4,
16 *et délivre-nous*
du terrible et imprévu et effrayant jour du jugement,
17 *et aie pitié de tes serviteurs,*
18 *et souviens-toi, notre Dieu, qui es bon et philanthrope,*
19 *du respectable presbytérat, du diaconat en Christ*
et de tout ordre sacré,
20 *et de nos rois philochrétiens*;
21 *souviens-toi aussi, Dieu, du très fidèle peuple*;
22 *Tu es le seul Dieu bon et philanthrope*
23 *et à Toi nous rendons gloire, au Père et au Fils et au*
Saint-Esprit maintenant...

Remarques sur les prieres de l'ambon

La prière « opisthambonos » n'était pas prévue dans l'ancien schéma de la liturgie, mais elle ne l'est pas non plus dans l'actuel puisqu'elle se situe après la proclamation du diacre *Sortons en paix*.

Le codex *Barberini* 336 possède une prière fixe « epistambônos » à l'intérieur de la liturgie de Basile (p. 42/f. 21v): *Seigneur Dieu, sauve ton peuple et bénis ton héritage*, prière commune à Basile et à Chrysostome dans l'Euchologe imprimé, (en ajoutant

au début la phrase: *Toi qui bénis ceux qui te bénissent...*). Cette prière est suivie de la prière du *skeuophylakion*, propre encore aujourd'hui à la liturgie de Basile: *Voici consommé et accompli.*

Les liturgies du Chrysostome et des Présanctifiés de ce même *Barberini* ne possèdent des prières ni d'ambon ni de *skeuophylakion*; les deux liturgies finissent par le *Sortons en paix.* Mais les prières de l'ambon devaient être très populaires ([34]), puisque le même codex en guise d'appendix en contient neuf (cf. JACOB, *Barber*) dont les quatre premières sembleraient destinées à la liturgie du Chrysostome (du nom de la première, quoique la deuxième porte le nom du patriarche Germain); les cinq autres sont destinées à la liturgie des Présanctifiés.

Combien la situation des prières « opisthambonoi » était peu définie et presque laissée à l'initiative sinon privée, du moins locale, ceci nous est démontré par le codex *Porfirii-Leningrad 226.* Celui-ci, après le *Sortons en paix* de la liturgie de Basile possède la rubrique: *le prêtre*: *la prière de l'opisthambônos* (f. 5v) sans donner aucun texte; suit l'actuelle prière du *skeuophylakion*: *Voici consommé et accompli.* Puis suivent encore 13 prières d'ambon (JACOB, *Leningr*), très probablement pour les différentes occasions où la liturgie du Basile était célébrée. Dans la liturgie du Chrysostome du même codex *Porfirii* (f. 29) le schéma est un peu différent: *Sortons en paix...*; *le prêtre*: *la prière de l'opisthambônos*: *Toi qui bénis ceux qui te bénissent, Seigneur, et qui sanctifies ceux qui se confient en toi, etc.* (sic) *Que le nom du Seigneur... Gloire...* Suit l'actuelle prière du *skeuophylakion* du Chrysostome; *La plénitude de la Loi et des Prophètes* (dans une rédaction plus courte), et encore une série de 11 prières *opisthambônoi* pour différentes occasions. Parmi elles (f. 33v) notre prière [4] des Présanctifiés du *Barberini* (cf. note 32). La liturgie des Présanctifiés de *Porfirii* possède la prière *opisthambônos* (f. 71v) qui est encore en usage dans le rite actuel (cf. note 29) plus une prière pour « après l'*apolysis* » (f. 72), qui se trouve aussi dans *Barberini* entre les 4 *opisthambônoi* du Chrysostome et les 5 des Présanctifiés, dans un groupe de 4 prières omises par JACOB, *Barber* (23), et dont la quatrième, comme prière pour consommer

---

([34]) Cf. aussi: T. MINISCI, *Le preghiere* opisthambônoi *dei codici criptensi*, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, N.S. 2 (1948) 65-75 et 117-126; 3 (1949) 3-10, 61-66, 121-132 et 185-194; 4 (1950) 3-14.

les saints dons, n'est autre que l'actuelle prière du Chrysostome: *La plénitude de la Loi* (dans la même rédaction d'ailleurs que *Porfirii*; cf. supra). Nous donnons en note le texte de ces quatre prières ([35]).

Notre troisième codex, *Vatican 1970* (cf. note 20), suivait déjà la praxis actuelle, tant dans l'*opisthambônos* que dans la prière pour la consommation des saints dons. *Sinaï* 958 (DMITR II, 20) a les mêmes prières.

Pour revenir aux cinq prières *opisthambônoi* des Présanctifiés de *Barberini*, nous pouvons remarquer que:

La prière [1], malgré ses nombreuses variantes, dues parfois peut-être à des simples omissions du copiste, est la prière qui est devenue classique comme prière *opisthambônos* des Présanctifiés. Elle est toute consacrée au thème du Carême, sans faire aucune

---

([35]) I. – Ba 518/256: Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ διακονικῷ μετὰ τὴν θείαν λειτουργίαν τοῦ ἁγίου Ἰακώβ: Τῶν σῶν ζωοποιῶν καὶ ἀχράντων μυστηρίων μεταλαβεῖν ἀξιωθέντες νομοθέτα Κύριε · καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τῷ ναῷ σου ἐκτελέσαντες λειτουργίαν πορευόμεθα ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν · ἀπὸ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου ἐπὶ τὸ δεύτερόν σου ⌜τοῦτο⌝ ἁγίασμα, ὄφθητι οὖν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἁγίᾳ σου ταύτῃ καὶ νοερᾷ Σιῶν // καὶ ὡς ἐκεῖ σοὶ προσενέγκαμεν τὴν φοβερὰν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου · καὶ ἐνταῦθα τῆς προσευχῆς τὴν ὁλοκάρπωσιν προσφέρομεν σοί · ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον · ἀποδῶς ἡμῖν τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου καὶ ⌜πνεύματι⌝ ἡγεμονικῷ στήριξον ἡμᾶς. Χάριτι καὶ οἰκτειρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλογητός. « Ineditum? » selon STRITTMATTER (*The Barberinum* 365). Nous ne l'avons trouvé ni dans SWAINSON, ni dans BRIGHTMANN, ni dans MERCIER. Le texte de Ba semble incomplet. [p. 519]

II. – Ba 519/256v: Εὐχὴ ἄλλη τοῦ σκευοφυλακίου μετὰ τὴν θείαν λειτουργίαν: Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοί, ὑμνοῦμέν σου τὴν βασιλείαν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καί. (Cf. Por 72: Εὐχὴ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τῶν προηγιασμένων: Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι · καὶ ἀπὸ σοῦ · (72v) εἰς σὲ καταφεύ⌜γ⌝οντες · ἀνυμνοῦμεν τὴν βασιλείαν σου · Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν · ποίησον τὸ ἔλεός σου μεθ' ἡμῶν · μετὰ τῶν σῶν λειτουργῶν · καὶ δούλων καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου · ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα · τιμὴ καὶ προσκύνησις. Des formules proches: *Sinaï 959* (DMITR II,44: FOUNTOULÎS, *Leitourgia Proïgiasmenôn*...(note 1) 1978, 75) et un euchologe non bien identifié (ORLOV 404).

III. – Ba 520/257: Εὐχὴ ἄλλη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν: Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοί · ἔνθα τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἀποτίθονται νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων · ἀμήν.

IV. – Ba 520/257 (Br 344): Εὐχὴ εἰς τὸ καταστεῖλαι τὰ ἅγια δῶρα: Τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν αὐτὸς ὑπάρχεις Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν · πλήρωσον ἡμᾶς πλήρεις Πνεύματος ἁγίου · νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων · ἀμήν. Cf. Go 85, 68; Ro 77; Ath 53.

allusion à l'eucharistie reçue (mais l'actuelle *opisthambônos* de Basile et du Chrysostome n'en parle pas non plus).

La prière [2] n'a pas la forme d'une prière au sens propre du mot, elle semblerait plutôt un tropaire; ici le thème de la communion eucharistique est bien remarqué.

Même remarque pour la prière [3], qui elle semble être une prière de bénédiction ou de *kephaloklisia*.

La prière [4] n'est pas une prière des Présanctifiés. Elle suppose la célébration de l'eucharistie. Puisqu'elle se trouve aussi dans la liturgie de Jacques, et que dans cette rédaction elle semble conserver une forme et un ordre de pensée bien plus logique que dans notre *Barberini*, nous croyons pouvoir proposer que notre [4] est une dérivation défectueuse de la prière de Jacques.

La prière [5] semble elle aussi empruntée à Jacques. Cette fois il s'agit d'une prière de Carême, un peu prolixe, mais très complète. La lecture divergeante du *Paris 476* par SWAINSON: « prière *opisthambônos* des dimanches de Carême », ou par MERCIER: ...« des dimanches de communion », finalement revient au même; nous trouvons cependant plus logique la lecture du premier. En tout cas, dans Jacques, cette prière ferait partie de l'eucharistie complète et non de celle des Présanctifiés, puisque cette liturgie ne semble avoir jamais été célébrée les dimanches.

C. – LES « DIAKONIKA » DES PRÉSANCTIFIÉS DE BARBERINI 336 [36]

(pp. 527-528 bis ou 530 / ff. 260v-262)

[N.B.: la distribution du texte en paragraphes numérotés, ainsi que les explications entre parenthèses, sont à nous.]

---

[36] Les « diakonika » ou livrets à l'usage du diacre, ne contenant que les litanies qu'il devait proclamer et quelqu'autre rubrique, étaient des suppléments separés des anciens « euchologia » ou livres qui eux ne contenaient que les prières presbytérales. Très tôt cependant, ayant en vue sans doute le fait que souvent le prêtre célébrait sans diacre, et qu'il devait alors réciter les prières et proclamer les litanies, celles-ci ont été introduites dans l'euchologe à côté des prières. Ce système est déjà adopté par *Porfirii-Leningrad 226*, qui justement est un euchologe presbytéral; d'autres euchologes de type patriarcal, même plus récents,

f. 261 1. – Au *Lykhnikon*, le patriarche fait l'entrée // au *Seigneur, j'ai crié* (ps 140) et arrivant au *synthronon*, il bénit le peuple comme d'habitude;

2. – l'archidiacre dit: *Soyons attentifs*;
3. – le prêtre: *Paix à tous*;
4. – le diacre: *Sagesse*;
5. – le chantre le *prokeimenon*;
6. – et après le *prokeimenon*, le diacre: *Sagesse*;
7. – le lecteur « l'Ancienne » (*Diathîkî* = Testament?);
8. – le prêtre: *Paix à tous*;
9. – le diacre: *Sagesse*;
10. – le chantre de nouveau le *prokeimenon*;
11. – le diacre: *Sagesse*;
12. – le lecteur les Proverbes (*Paroimias*) ([37]); cf. supra p. 337, n. 1.

---

comme par exemple *Grottaferrata G B I*, n'admettront que peu de litanies dans leur texte. *Barberini* lui-même possède dejà un certain nombre de *diakonika*: celles du Samedi Saint pour le baptême (193/95v), celle de la bénédiction de l'eau de l'Epiphanie (215/106v), celles de la consécration d'une église (295/145v), celles des ordinations (evêque: 326/161, prêtre: 331/163v, etc), celles du mariage (377/186v), celles de l'habit monastique (466/231), etc: toutes à l'intérieur des rites, même si celles du Samedi Saint, de l'Epiphanie et de l'habit monastique portent encore le titre de *diakonika*. Finalement, en guise d'appendice on trouve les *diakonika* des Présanctifiés (528/260v), des défunts (528 bis/262) et celles des malades (529 bis/262v).

Peu de livrets des *diakonika* nous sont conservés, car vu l'exigüité du texte, on peut supposer que le diacre l'apprenait vite par cœur. Un des plus anciens *diakonika* existant est le *Sinaî 1040* du XIIe s. (DMITR II,127). Sur toute la question des litanies diaconales cf. STRITTMATTER, *Notes on the Byzantine Synapte*, Traditio 10 (1954) 51-108; cf. aussi le chapitre sur les litanies du diacre de mon OFFSET, *Développement historique de la divine liturgie* (en russe), Académie Théologique de Leningrad 1978, 105-117.

([37]) *Paroimiai* au sens large peut vouloir dire n'importe quelle lecture de l'Ancien Testament, et même du Nouveau, surtout aux Vêpres. Dans le cas présent il s'agit vraiment du livre des Proverbes, qui, selon le *Kanonarion de Ste.-Sophie*, constituait la seconde lecture des Vêpres du Carême, de même que la Genèse en était la première, tandis que le livre de l'Exode et celui de Job étaient respectivement la première et la seconde lecture de la Semaine Sainte; cf. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise*, II, OCA 166, Rome 1963, index biblique et aussi l'actuel *Triôdion katanyktikon*.

13. – le prêtre de nouveau dit: *Paix à toi*;
14. – le diacre: *Sagesse*; *debout*;
15. – et de nouveau ils descendent tous deux devant la sainte table;
16. – ensuite le diacre dit de nouveau: *Soyons attentifs*;
17. – le prêtre: *Paix à tous*;
18. – le diacre: *Sagesse*;
19. – le chantre le «*Dirigatur*» (Ps 140,2); cf. supra p. 337, n. 1.
20. – et après ceci le diacre de nouveau sur l'ambon: *Disons tous*;
21. – et après ceci la prière de l'*ektenî*;
22. – le diacre: *Priez, catéchumènes*;
    fidèles, pour les catéchumènes;
    qu'il les catéchise de la parole;
    f. 261v // *qu'il les unisse à sa sainte catholique*;
23. – le prêtre: la prière: (*incipit* de [XII]);
24. – le diacre: *Sauve, aie pitié et garde*; (sans *Antilabou*, cf. infra: remarques sur les *diakonika*),
25. – le prêtre: *Afin qu'eux aussi avec nous*;
26. – «une fois faite la Ie prière des fidèles» (cf. n. 3: [XIII]) (38),
27. – à partir de la IVe semaine des Jeûnes le diacre:
    Tous les catéchumènes sortez; [Por 66v, Va 26 ajoutent: *Les catéchumènes sortez*];
    [Por, Va: *Tous* (*les candidats*) *à l'illumination, approchez*];
    Priez, vous qui êtes (*candidats*) *à l'illumination*;
    Pour nos frères qui se préparent à la sainte illumination et pour leur salut, prions le Seigneur; [Por: *Fidèles, pour ceux qui se préparent à l'illumination, prions*];
    Afin que notre Dieu philanthrope les affermisse et leur donne la force; [Va: *Afin que le Seigneur notre Dieu les affermisse*...];
    Les éclaire de l'illumination de la connaissance;
    [Va: *Les rende dignes au temps propice*...: comme le texte actuel)]
    Les renouvelle par l'eau et l'esprit; [Va: *Les fasse renaître*...];
    Leur accorde la plénitude de la foi;
    Les agrège à son saint [Por, Va: *troupeau d'élection*];

---

(38) Erreur certaine du copiste. Il aurait dû dire «Avant d'avoir fait la Ie prière des fidèles».

28. – le prêtre la prière: (*incipit* de [XII bis]); [Por omet l'ecphonèse];

29. – le diacre: *Sauve, aie pitie et garde* (sans *Antilabou*);
les (*candidats*) *à l'illumination* [*inclinez*] [Por: *inclinons* (sic)] *vos têtes* [Por: *au Seigneur.* Ecphonèse: *Car Tu es notre illumination et à toi nous rendons gloire*]; [Va: prière [XII bis] après inclinaison de la tête]

30. – le diacre: *Tous les* (*candidats*) *à l'illumination, sortez. Les* (*candidats*) *à l'illumination, sortez. Les* (*candidats*) *à l'illumination, sortez*; [Por, Va: une seule fois]

f. 26z *Tous les catéchumènes, sortez.* // *Aucun catéchumène.*

31. – *Tous les fidèles, encore et encore, en paix prions le Seigneur.*
[Va: *Secours* (*Antilabou*), *sauve, aie pitié et garde*; Por, Va: Ie prière des fidèles: [XIII]] [Va: après avoir déplié le linge];
« le prêtre prie la IIe prière des fidèles » (*incipit* de la Ie: [XIII] (39)
le diacre: *Secours* (*Antilabou*); *Sagesse*; [Por: *Secours, sauve, aie pitié, garde*; *Sagesse*]; [Va: pas de litanie; *Sagesse* entre la prière et l'ecphonèse]
le prêtre: *Car à toi convient toute*;

32. – le diacre: *Encore et encore en paix*; [Por, Va omettent];
le prêtre: prière des fidèles; [Por, Va: IIe prière des fidèles]: (*incipit* de la IIe prière des fidèles: XIV).
le diacre: *Secours*; [Por: *Secours, sauve, aie pitié*; *Sagesse*] [Va: pas de litanie ni *Sagesse*];
le prêtre: *Selon le don de ton Christ*;

33. – le peuple: *Maintenant les puissances*; [Por: cf. n. 5: p. 341];

34. – et après ceci, le diacre: *Complétons notre supplication*;
Pour les précieux dons présentés et présanctifiés (40);
Pour les très pieux. Pour la ville, et le reste; [Por: *Afin que notre Dieu philanthrope, qui les a reçus*... (comme texte actuel); *Pour etre délivrés*...; prière [XV]];

---

(39) Nouvelle erreur du copiste, sans conséquences puisque le texte est celui de la Ie prière des fidèles.

(40) Ba 528 bis/262: Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων καὶ προαγιασθέντων τιμίων δώρων; Por 69: Ὑπὲρ τῶν προηγιασμένων τιμίων δώρων Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν. Va: pas de litanie.

Secours.
Une soirée entière, et le reste;
le prêtre à haute voix: *Et rends-nous dignes;*
35. – le peuple: *Notre Père;*
le prêtre: *Car à toi est le règne;*
le peuple: *Amen.* Et le reste.
— Fin des « Diakonika » de *Barb.* 336 —
[Por (après la prière): *Secours; Une journée entière...* (et le reste de la litanie comme aujourd'hui). *Pater. Paix. Kephaloklisia* (etc. Cf. n. 7: p. 343). (Après la communion): *Debout; ayant reçu les divins;* prière [XVII]; *Secours, sauve, aie pitié; Qu'une soirée entière, parfaite, sainte;* ecphonèse. Cf. fin de Por et de Va: note 20].

Remarques sur les « Diakonika » des Présanctifiés de Barberini 336

Ces *diakonika* nous apprennent peu de choses essentielles sur le déroulement de la liturgie des Présanctifiés par rapport au texte A. de la page 337. Il faut tout de même remarquer le soin qu'a le rédacteur de détailler chaque chose entre les nn. 1 et 20; ce qui dans A. se réduisait à *Au Lykhnikon, après les lectures le « Dirigatur » et le « Kyrie eleîson... »*, devient ici un schéma complet et particularisé du déroulement de la cérémonie. Les proclamations du diacre autorisant pratiquement le lecteur et le chantre à intervenir, sont complétées par les salutations de paix, données par le prêtre en présence du patriarche, qui, lui semble ne pas intervenir.

Après une description si détaillée on se serait attendu à une indication sur la présentation de la lampe vespérale (dont fait état le *Typikon*: cf. infra et JANERAS, 206 ss.): le Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι, pièce caractéristique des Présanctifiés, à moins que les *diakonika* n'aient en vue les rares cas où cette phrase n'était pas prononcée, et qui étaient le mercredi et le vendredi avant le Carême, mais ces jours il n'y n'avait qu'une seule lecture, et nos *diakonika* en prévoient deux; ou le Vendredi Saint, où l'ordre des lectures et des *prokeimena* était bouleversé, et de plus, on ne chantait pas le *Dirigatur* (cf. infra et *Asm. Hesp.* 404).

Faut-il conclure, qu'à l'époque du *Barberini*, le VIII[e] s., cette présentation de la lampe n'avait pas encore lieu? Si, malgré le

silence du codex, elle existait quand même, sa place alors a dû être: soit après le *Sagesse; debout* du n. 14, soit après le *Soyons attentifs* du n. 16. En tout cas, après la seconde lecture, et non avant, comme c'est le cas aujourd'hui (cf. JANERAS, 196). Curieusement, ni l'actuel Euchologe ne parle du IIe *prokeimenon* dans les rubriques du *Phôs Christou,* ni l'actuel *Triôdion* ne parle du *Phôs Christou,* au Ir mercredi de Carême (premier jour des Présanctifiés).

Entre les nn. 22 et 30, nos *diakonika* nous fournissent un texte de litanies des catéchumènes assez abrégé par rapport à l'actuel; *Porfirii* et *Vatican* ajoutent certains motifs de prière. Les répétitions dans l'ordre de sortie des catéchumènes de la part de *Barberini* (n. 30), semblent démontrer que le copiste n'avait pas l'intention d'omettre des proclamations faisant partie des litanies, pour abréger ses *diakonika* (par ailleurs très prolixes), mais simplement, qu'elles ne se disaient pas, et que les litanies des catéchumènes étaient plus courtes. Aucun *Kyrie eleîson* de la part du peuple ne semble avoir accompagné ces litanies.

A remarquer encore la formule de *Barberini* et de *Porfirii* dans les litanies des catéchumènes[41] : Σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον, tandis que dans les litanies des fidèles on trouve les quatre verbes traditionnels: Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον. Les Présanctifiés actuels ont: Σῶσον, ἐλέησον, ἀντιλαβοῦ καὶ διαφύλαξον. Pourquoi réfusait-on aux catéchumènes cet *Antilabou,* que nos traducteurs transforment en *Secours,* et dont les catéchumènes auraient eu tant de besoin? Selon Bally, le sens premier de *antilambanô* est celui de *prendre* ou *recevoir en échange;* les catéchumènes, officiellement bien sûr, n'avaient rien à échanger avec Dieu. Ils n'étaient invités à prier de manière « sacerdotale », en intercédant pour le monde et pour l'Eglise, que la veille de leur baptême, le Vendredi Saint, après avoir été autorisés par le patriarche en personne, qui venait de recevoir leur renonciation à Satan et leur adhésion au Christ [42].

---

(41) Cf. notre article: *Les prières presbytérales de la Tritoektî...*: prières [5] et [6] des catéchumènes sans les litanies correspondantes, OCP 43, 77-78 et 345.

(42) Cf. *Evolution,* 46; *Notes historiques,* 52; Ba 275/135v; *Grottaferrata G b I,* 69; Goar (2e éd.) 281.

D. – LES DONNÉES DU TYPIKON DE LA GRANDE-ÉGLISE

Déjà dans *Asm. Hesp.* (OCP 44,404) nous avions présenté un schéma de l'office des Présanctifiés, selon les données reccueillies, pour ne pas dire glanées, dans les trois manuscrits qui du *Typikon de Sainte-Sophie*, sont arrivés jusqu'à nous: le *Patmos 266* (PT) du IXe s. (DMITR I,1...), le *Hagios-Stauros* 40 (HS) du Xe s. (éd. Mateos, cf. note 37) et le *Dresde A 104* (DR) du XIe s. (édité aussi par Dmitrievskii) ([43]). Ici nous ne reprenons pas le schéma synthétique de *Asm. Hesp.* (404), mais nous allons essayer d'analyser un peu plus en détail différents endroits des trois codex; nous indiquerons chaque fois la source de notre renseignement; entre parenthèses carrées les renseignements d'un seul codex.

1. – **Le 9 mars** (les quarante martyrs de Sebaste) ([44])

PT HS: Si la synaxe tombe un jour de jeûne:
a. le patriarche fait son entrée (aux vêpres) comme chaque jour,
b. et on dit les deux *prokeimena*,
[HS: c. et les deux lectures du jour;
d. « à la fin des lectures » le diacre prend le chandelier (*manoualion*),
e. et fait l'entrée en disant: Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι,
f. et ensuite le diacre dit: *Sagesse*,
g. et le prêtre: *Paix à tous*, et le chantre:]
PT HS: h. le *Dirigatur* (Ps 140,2); et fini le *Dirigatur*,
i. le diacre dit: *Prions le Seigneur*,
j. et le prêtre fait la prière du *trisagion*,
k. et on dit le *trisagion* et le reste jusqu'à l'évangile;

([43]) Pour la présentation de ces codex, cf. *Asm. Hesp.* (OCP 44, 401): texte et notes. Puisque nous avons adopté comme sigle pour les trois volumes de l'*Opisánie* de Dmitrievskii: DMITR I, DMITR II, DMITR III (cf. SIGLA au début du I fascicule des OCA 47), pour l'ouvrage qui contient les fragments du *Dresde A 104*: A. DMITRIEVSKII, *Drevnéishie patriárshie tipikóny...*, Kiev 1907, nous nous servirons, comme dans *Asm. Hesp.*, de l'abréviation DR pour le ms *Dresde* et DMITR D pour l'édition.

([44]) PT f. 98v (DMITR I,54); HS 111v (MATEOS I,246).

l. on ne célèbre pas la liturgie complète, mais le *Maintenant les puissances*,
m. et l'*akolouthia* des Présanctifiés.

2. – Le 24 mars (vigile de l'Annonciation) (45)

PT HS: Dans la Grande-Eglise:
a. le soir: la paramonie (vêpres de la vigile de la fête)...;
b. la *litî* (procession) descend...aux Chalkoprateia...;
c. ensuite on commence la « liturgie quotidienne » (Présanctifiés, selon Mateos);
d. on n'ajoute pas de lecture (après la liturgie);
e. on célèbre la *pannychis* selon l'ordre.

3. – Le 25 mars (46)

PT HS: Dans la Grande-Eglise:
après l'*orthros* et la *tritoektî*, procession et liturgie complète:
a. prière du *trisagion*,
b. tropaire (du Ps 50) chanté sur l'ambon, (sortie de la *litî*),
c. au Forum: *Gloria Patri*, grande *ektenî*, même tropaire,
d. la *litî* descend aux Chalkoprateia où l'on chante le *Gloria Patri*,
e. montée du patriarche au *synthronon*, (pas de *prokeimenon*),
f. Ie lecture: Ex 3,1-8,
g. (Ir) *prokeimenon*: Ps 95,2,
h. IIe lecture: Prov 8,22-30,
i. IIe *prokeimenon*: *Dirigatur*,
j. epître, *alleluia*, évangile, (liturgie complète), *koinônikon* double.

N.B.: Il est digne de noter que ce jour-là les Vêpres ne subsistaient que dans les lectures et le *Dirigatur* (comme psaume vespéral), qui dans ce cas au moins, ne dépendait pas de la liturgie des Présanctifiés. Quand la fête de l'Annonciation tombait le Jeudi, Vendredi ou Samedi Saint, on célébrait la procession aux Chalkoprateia et un office de lectures (*trisagion*, *prokeimenon*, epître, *alleluia*, évangile et litanies) avant les Vêpres propres de ces jours de la Semaine Sainte.

---

(45) PT 102 (DMITR I,56); HS 115 (MATEOS I,252).
(46) PT 102v (DMITR I,56); HS 115 (MATEOS I,254).

4. – Le mercredi des Laitages (47)

PT HS: Le soir au *lykhnikon*:

[HS: a. après l'ouverture de l'église, on commence une lecture];

[DR: b. quand il est temps, un lecteur va au petit baptistère et invite les prêtres à entrer et à commencer la « neuvième », c.-à-d., la liturgie;

c. un prêtre et un diacre (celui qui a fait l'encensement à la *tritoekti*: cf. OCP 43,89, lettre p.), précédés par des lecteurs, entrent par les portes centrales (du narthex?) et (vont) jusqu'à la porte latérale de l'autel (*thysiastirion*) de droite,

d. (les lecteurs?) accompagnent le prêtre,

e. le diacre entre dans la solea à travers l'ambon (passant) par le bas;

f. le diacre dit: *Bénis, despota,*

g. (le prêtre) dit la prière du Ir *antiphônon* ([1] des Vêpres, cf. *Asm. Hesp.* 118) et on commence:]

HS DR: h. **Ps 85** + (*antiphônon*) **« teleutaion »** + **Ps 140,** (cf. *Asm. Hesp.* 393, passim)

[DR: avec le *kekragarion* du jour (cf. ibidem),

i. entrée (au sanctuaire?) au Ps 140,8,

j. prière de l'entrée de la « neuvième »: (*incipit* de [8]; cf. *Asm. Hesp.* 119);

k. les prêtres prient brièvement devant la sainte table et montent au *synthronon*],

PT HS: l. le patriarche fait l'entrée et monte au *synthronon*,

[DR: m. l'archidiacre dit: *Sagesse*,]

PT HS: n. le chantre: *prokeimenon*: Ps 53,3-4 [DR: Ps 53,3-6],

o. lecture: Joel 4,12-21,

[DR: p. le patriarche donne la paix; les prêtres debout acclament (le patriarche) et s'assoient de nouveau.

* * *

[DR: Il faut savoir que le mercredi et le vendredi (des Laitages) on dit: *La lumière du Christ illumine tous*:

1. au 1r verset du *prokeimenon* (avant l'unique lecture) les diacres descendent vers les portes royales (du narthex) et y prennent des chandeliers (*manoualia*),
2. à la fin de la lecture prophétique le patriarche ne descend pas (du *synthronon*) mais reste assis,
3. le diacre: *Sagesse*;] (suit sans doute la proclamation: *La lumière du Christ...*)

---

(47) PT 187v (DMITR I,111); HS 215 (MATEOS II,4); DR 123 (DMITR D 327).

* * *

PT DR:	q.	à la place du *Dirigatur*: IIe *prokeimenon*: Ps 130,3.1.2,
[PT:	r.	le diacre: *Disons tous. Kyrie eleison*],
[HS:		le diacre: la grande *ektenî*],
[DR:		le diacre: l'*ektenî*],
	s.	et un autre diacre: « les catéchumènes »,
[HS	t.	et au lieu du *mystikon* (DR: et au lieu du *cherubikon*), les chantres commencent dans la solea: *Maintenant les puissances des cieux*]
PT HS DR:	u.	et le reste de la liturgie des Présanctifiés;
HS DR:	v.	koinônikon: Ps 33,9,
[PT:	x.	*Que* (*notre bouche*) *se remplisse*].

5. – Le vendredi des Laitages [48]

PT HS:		Le soir:
[HS:	a.	après l'entrée, les chantres montent (à l'ambon) et ils disent:]
PT HS:	b.	*prokeimenon*: Ps 58,10-11.2,
	c.	lecture: Zach 8,19-23,
	d.	*prokeimenon*: Ps 130,3 (comme mercredi),
	e.	et le reste de l'*akolouthia* des Présanctifiés.

6. – Le lundi de la I^{e} semaine de Carême [49]

PT HS:		Le soir:
[HS:	a.	après l'*antiphônon* (*teleutaion?*),
	b.	les prêtres font l'entrée au Ps 140,1 et montent au *synthronon*
	c.	et donnent la paix, et aussitôt on dit:]
PT HS	d.	I^{r} *prokeimenon*: [PT: Ps 3,9.2] [HS: Ps 3,9.2-3.4-5.6],
	e.	I^{e} lecture: Gen 1,1-13,
	f.	IIe *prokeimenon*: Ps 4,4^{b}.2^{b}.3-4^{a},
	g.	IIe lecture: Prov 1,1-20,
[HS:	h.	le *Dirigatur*],
[PT:	i.	et le reste de l'*akolouthia* des Présanctifiés];
PT HS:	j.	*koinônikon*: Ps 33,9.

---

(48) PT 188^{v} (DMITR I,112); HS 215^{v} (MATEOS II,6).

(49) PT 190^{v} (DMITR I,113); HS 216^{v} (MATEOS II,12); DR (DMITR D 327, notes 2 et 3; 328, note 1; 329, note 1. Les textes de PT, HS d'un côté, et celui, malheureusemente incomplet, de DR de l'autre, étant trop différents, nous les donnons séparément, et encore nous résumons celui de DR, évitant les longues explications un peu réthoriques.

N.B.: les 4 fragments suivants sont publiés par DMITR D en 4 notes (cf. note 49).

DR 1°:

a. Lecture avant l'office (cf. mercredi des Laitages);
b. le patriarche chante le *lykhnikon* dans le *mîtatôrion*,
c. les prêtres font de même dans le petit baptistère;
d. encensement et ouverture des grandes portes; le prêtre et le diacre avec les lecteurs font le *lykhnikon* à S.-Pierre.

DR 2°:

a. Un acolythe, avec la permission du patriarche va au baptistère, comme à la *tritoekti*, et invite les prêtres et les lecteurs,
b. ils entrent et commencent le *lykhnikon*.

DR 3°:

a. Les diacres ne portent ni encens ni cierges (lors de la première entrée, au Ps 140) mais après l'entrée, on fait aussitôt l'*anôkathedra* (on va au *synthronon* de l'abside, sans s'arrêter dans la nef, où pouvait avoir lieu la *katôkathedra*, si on avait eu les petits *antiphôna* par exemple: cf. MATEOS II,299);
b. le patriarche bénit trois fois,
c. le diacre: *Soyons attentifs*,
d. le patriarche donne la paix,
e. *prokeimenon*.

DR 4°:

a. à partir du 1r verset du (IIe) *prokeimenon* (50), l'archidiacre reçoit le *kamprion* de la main de l'*arkhôn* qui est à la droite du patriarche,
b. l'archidiacre, son second, et 12 autres diacres se dirigent vers les portes royales (du narthex),
c. ils reçoivent les chandeliers (*manoualia*) et rentrent de nouveau derrière l'archidiacre qui porte l'encens,
d. l'archidiacre proclame: *La lumière du Christ illumine tous*,
e. l'*arkhôn* des lumières dit dans le sanctuaire: *Bénis, despota*,
f. le patriarche dit: *Car tu es notre illumination, Christ Dieu, toujours et maintenant et à jamais*,
g. et il allume les cierges du sanctuaire (*bîma*),
h. les sous-diacres avec des servants allument tous les grands vases (*kratîres*) de la nef,

---

(50) Cette note DMITR D nous la donne à propos du Ir *prokeimenon* du mercredi des Laitages, lorsqu'on ne lisait qu'une seule lecture. Ici, le Ir lundi de Carême, puisqu'il y avait deux lectures, évidemment il s'agit du IIe *prokeimenon* qui précédait la IIe lecture; cf. supra le 9 mars, où la cérémonie de la lumière avait lieu à la IIe lecture. Les diacres sortaient de l'église pendant le IIe *prokeimenon* pour être de retour lorsque la IIe lecture touchait à sa fin.

i. un des servants, portant lui aussi un cierge, va à la suite des diacres, et montant à l'*ambôn*, place le cierge dans le chandelier qui est là;
j. les douze (porteurs des) chandeliers étant rentrés, et la lecture des Proverbes terminée, le patriarche donne la paix,
k. l'archidiacre: *Sagesse*; *debout*,
l. on descend du *syntrhonon*,
m. le patriarche donne de nouveau la paix et enlève l'*omophorion*,
n. on chante le *Dirigatur* avec trois versets;
o. l'*ektenî* et le reste de l'akolouthia des Présanctifiés.

7. – Le Vendredi Saint ([51])

PT HS: Le soir:
[HS: a. après l'ouverture de l'église],
b. lecture,
PT HS: c. les trois *antiphôna*,
d. au Ps 140 a lieu l'entrée du patriarche avec le *megaleion* (évangéliaire), sans encens ni chandeliers,
e. il monte [HS: au *synthronon*;]
f. les lectures: Ie lecture: Ex 33,11-23;
g. Ir *prokeimenon*: Ps 34,1 [PT: Ps 34,1.2.3]
[PT: h. l'entrée avec encens et douze chandeliers avec cierges,
i. *La lumière du Christ illumine tous*], ([52])

([51]) PT 216v (DMITR I,131); HS 287v (MATEOS II,80). Depuis le mardi de la Ie semaine de Carême jusqu'au vendredi de la VIe, nous aurons chaque jour (sans compter évidemment les samedis et dimanches) l'indication des deux *prokeimena* et des deux lectures des Vêpres, sans aucune indication relative aux Présanctifiés. Même concision pour les trois premiers jours de la Semaine Sainte; excepté que pour ces trois jours, on indique encore une lecture évangélique, mais sans aucune rubrique.

([52]) Il est bien curieux de trouver ici à cet endroit le *Phôs Christou*, et on ne sait que penser du silence de HS à ce sujet. Cependant nous ne pensons pas que l'affirmation de JANERAS (OCP 30,211, note 4) de « discordance aberrante » à l'adresse de PT soit justifiée. Il tranche la question en faveur de HS (d'un siècle plus tardif, préféré par MATEOS, I, IX, mais non par DMITR, *Drevneishie*, 236) en s'appuyant sur un Typikon monastique encore plus tardif, celui de l'*Evergetîs* (DMITR I,553), qui ne suit pas l'office *asmatikos*, et que pour cette raison reste hors de notre étude. Cf. d'ailleurs l'opposition entre ce Typikon monastique (DMITR I, 508) et le Typikon de la Grande-Eglise, *Dresde* (DMITR, *Drevneishie*, 328) au mercredi des Laitages: le premier contre le *Phôs Christou*, le second en sa faveur. Nous préférons naturellement le témoignage du Typikon de la Grande-Eglise.

j. IIe lecture: Job 42,12-17, [53]
k. IIe *prokeimenon*: Ps 21,19.2,
l. IIIe lecture: Is 52,13 – 54,1,
m. IIIe *prokeimenon*: Ps 87,7.2-3,
n. épître: I Cor 1,18 – 2,2,
o. *alleluia*: Ps 68,2-3.21-23.24,
p. évangile: Mt 27,1-38 + Lc 23,39-43 + Mt 27,39-54 + Jo 19,31-37 + Mt 27,55-61,
[PT: q. le *Kyrie eleïson*]
[HS: le diacre: la grande *ektenî*].
r. le reste des Présanctifiés;
s. les chantres *Maintenant les puissances*;
t. *koinônikon*: Ps 33,9.

Remarques générales sur les Présanctifiés du Typikon de la Grande-Eglise

Dans *Asm. Hesp.* (418) nous avions voulu voir les trois « mikra antiphôna » de l'*Asmatikos Hesperinos* quotidien dans les deux *prokeimena* et le *Dirigatur* des Présanctifiés. Aujourd'hui nous ne pensons plus ainsi; tout d'abord parce que les Vêpres de tous les jours avaient déjà un *prokeimenon* avant les trois petits *antiphôna*, en outre parce que les petits *antiphôna* étaient précédés d'une synaptie du diacre et d'une prière presbytérale. En plus, les *prokeimena* des Présanctifiés pouvaient être moins de trois, comme le mercredi et le vendredi des Laitages.

Le Vendredi Saint la Ie lecture précédait le Ir *prokeimenon*; l'anomalie pouvait être expliquée par la présence d'une troisième lecture prophétique supplémentaire, qui demandait le déplacement en avant des *prokeimena*.

Le *Phôs Christou* semble un bloc erratique. Aujourd'hui il est proclamé avant la IIe lecture. Dans nos citations du Typikon, il n'apparaît pas si clair que sa place ait été après la IIe lecture (comm'il nous semblait d'après les *Diakonika* de *Barberini 336*). Selon les descriptions un peu compliquées de *Dresde*, les diacres qui devaient réaliser le rite sortaient vers la porte de l'église au

---

(53) Les deux premières lectures (Ex et Job), comme celles du Jeudi Saint, n'ont pas de rapport avec la célébration du jour, mais elles appartiennent encore a la *lectio continua* du Carême (MATEOS II, 75,81: notes).

début du *prokeimenon* qui précédait la dernière lecture; puis ils rentraient de nouveau et se dirigeaient vers l'ambon; l'archidiacre prononçait la phrase *Phôs Christou* aux environs de cette lecture; il est peu probable que toute la procession d'aller et de retour aux portes de l'église ait pu se faire pendant le chant d'un *prokeimenon*; il n'est pas non plus probable que la lecture ait été interrompue par le *Phôs Christou*; il en résulterait que cette phrase devait se placer entre la dernière lecture et le *Dirigatur*; d'autre part *Dresde* prévoit un allumage des lampes de l'église qui devait prendre un certain temps et il semble que l'allumage se faisait pendant la dernière lecture. Il faudrait alors supposer que la phrase *Phôs Christou* du diacre se disait après l'allumage des lampes, surtout si l'on pense que selon *Dresde* le diacre portait en main un encensoir et non une lampe. La rubrique du 9 mars est moins claire à ce sujet de ce que la traduction de MATEOS I, 247: « finies les deux lectures », ferait penser: Εἰς τὸ τέλος τῶν δύο ἀναγνωσμάτων, λαμβάνει ὁ διάκονος τὸ μανουάλιον καὶ εἰσοδεύει τὸ Φῶς Χριστοῦ... Σοφία. Εἰρήνη πᾶσι. Κατευθυνθήτω (MATEOS I, 246). A la fin des deux lectures, ne veut pas dire que la seconde était bien finie. Le problème donc reste ouvert dans le *Typikon* de la Grande-Eglise.

Selon le « *Typikon* » *de l'Anastasis*, le *Phôs Christou* ne faisait pas partie de la liturgie des Présanctifiés de Jérusalem, qui était un office *asmatikos*, mais plus proche de l'office de Saint-Sabas que de celui de Sainte-Sophie [54].

---

[54] Codex *Hagios-Stauros 43*: A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Hierosolymitikîs Stakhyologias* II, S.-Pétersbourg 1894; p. 43: Lundi Saint, avec le *Phôs hilaron* après les lectures et avant l'évangile; des prières différentes de celles de l'Euchologe byzantin pour les catéchumènes, le *Nunc dimittis* entre le *Dirigatur* et le *Maintenant les puissances*, le *Credo*, etc. Cf. Mardi Saint: p. 61, et Mercredi Saint (avec un rite un peu différent): p. 77. Chaque jour possède une prière *opisthambônos* différente. Selon ce même document le Jeudi Saint (p. 105) et le Samedi Saint (p. 188) on célèbre la liturgie de Jacques, mais le Vendredi Saint (cf. p. 159) il n'y a pas de Présanctifiés. Sur ce document, témoin du culte de Jérusalem avant les destructions de 1009, cf. DMITR, *Drevneishie*: commentaire et critique de l'édition de Papadopoulos-Kerameus.

E. - LES DONNÉES DE SYMÉON DE THESSALONIQUE

I. De Sacra Precatione ([55])

p. 653D: Après la *tritoekti*, suit l'office des vêpres monastiques, mais on n'allume pas les lampes avant la *paroimia* (lecture prophétique) de la liturgie présanctifiée.

p. 656C:
1. – Le diacre: *Bénis, despota,*
2. – le prêtre: *Béni le Règne du Père...,*
3. – le diacre les *eirînika* (*synaptî* de la paix), et on chante l'*asmatikos hesperinos*:
4. – aussitôt après l'ecphonèse: le Ps 85 en entier,
5. – le prêtre: les prières lucernaires (*lykhnikai*) ([56]),
6. – l'(*antiphônon*) « *teleutaion* » du jour,

p. 656D:
7. – le Ps 140: les versets habituels,
8. – entrée du prêtre et du diacre, sans lumière (cf. symbolisme!):
9. – au v. 8 du Ps 140 le lecteur appelle le prêtre, qui entre dans le sanctuaire;
   — les versets se complètent avec le *hypopsalma* jusqu'au Ps 141,2[a]; *Gloria, Et nunc* et *l'hypopsalmos* comme conclusion;
10. – lecture de la Genèse dans l'ambôn, tous étant assis;
11. – pendant ce temps on prépare deux chandeliers dans le sanctuaire (ou davantage si l'évêque est présent) et l'encensoir;
12. – le diacre (s'il y en a un) sort tout seul, portant l'en-

p. 657A: censoir et une lampe allumée, précédé par les lecteurs qui portent des chandeliers,
   — s'il n'y a pas de diacre c'est le prêtre qui le fait —

([55]) PG 155, ch. 352-355: p. 650-659. L'auteur parle de la *Tritoekti* comme d'un office en rapport étroit avec les Présanctifiés (cf. notre *Tritoekti*, OCP 43,91). Ici nous ne décrivons que les Présanctifiés (p. 656-660), en réduisant le savoureux texte de Syméon à une schématisation plus concise, mais en essayant de garder, autant que possible, le style et même le texte de l'auteur.

([56]) De quelles prières s'agit-il? En principe on n'aurait dû dire que les prières [1] et [8]. Nous possédons en effet plusieurs mss, qui même s'ils suivent dans l'ensemble le rite monastique (Ps 103 au début), dans les Présanctifiés, ne possèdent que ces deux prières: *Vatican gr. 1811, Grott. G b II, Xenophont. 161* (Dmitr II,161), *Barberini 431, 345, 393*; cf. aussi notre *Les prières sacerdotales des Vêpres byzantines*, OCP 37 (1971) 113.

13. – il traverse la porte latérale et va jusqu'au fond de la nef,
14. – et la lecture de la Genèse étant finie, il apparaît avec les lumières, et entre par les portes royales (venant du narthex),
15. – et tous se lèvent;
16. – et s'arrêtant au milieu de la nef, il fait une croix avec
p. 657B: l'encensoir et proclame: *Sagesse*; *debout. La lumière du Christ illumine tous*, et continue vers le sanctuaire,
17. – le lecteur lit les Proverbes (*paroimia*) dans l'ambôn,
18. – dans la nef on allume les lumières habituelles (cf. explication mystique de Syméon: l'éclairage se fait après la Genèse, où la révélation était encore imparfaite; celle-ci a lieu dans la *paroimia* (livres sa-
(p. 657C: pientiaux en général), où la Sagesse est appelée « Fils » et « maison édifiée sur les sept piliers de l'Esprit »; ceci est démontré par le fait que:
(19. – avant de sortir, le diacre allume une lampe et dit au
p. 657D: célébrant: *Bénis, despota, la lumière*,
(20. – le célébrant, prêtre ou évêque, bénit la lampe en disant: *Car tu es notre illumination, Christ notre Dieu, toujours*...
(21. – et ainsi le diacre sort avant la *paroimia*;
22. – finie la *paroimia*, aussitôt on chante le *Dirigatur*,
23. – et on célèbre comme d'habitude le reste de la liturgie des Présanctifiés;
24. – dans l'entrée des choses saintes, on fait une prostration plus grande (que d'habitude) car il s'agit des divins dons déjà parfaits, et qui sont réellement notre Sauveur, car dans le *diskos* se trouve son corps avec son sang;
p. 660A: 25. – à la fin de la liturgie, prière *opistambônos* (sic) au milieu de la nef, derrière l'ambôn,
26. – et après avoir fini la liturgie, on célèbre la *pannychis*.

II. Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum [57] [résumé]

p. 904A: **Question 55:**

La liturgie des Présanctifiés a des origines très anciennes, elle nous vient des successeurs des apôtres, comme le dé-

---

[57] Nous résumons, au maximum le texte de ces quatre questions, qui ont un grand intérêt pour la compréhension du rite lui-même de la communion, point qui n'était pas explicité par nos documents précé-

montrent les prières de l'office, et elle a été établie à cause du jeûne; les jours du jeûne il ne faut pas faire fête, mais il ne faut pas non plus se priver de la grâce. Elle se célèbre vers la neuvième heure, à cause du jeûne, puisqu'il est permis de manger une seule fois par jour, vers le soir.

Sanctifiés par les prières de cette liturgie, nous voyons le Seigneur porté par les prêtres et déposé en propitiation pour nous, et donné à ceux qui en sont dignes. Nous devons nous prosterner à terre, demander pardon de nos péchés et faire mémoire de tous, lorsqu'à l'entrée le prêtre porte le Seigneur sur sa tête.

p. 904C: **Question 56:**

Les présanctifiés ne se font pas dans les autres périodes de jeûne, mais seulement dans le premier des jeûnes, celui du Seigneur (le Carême).

Ils se célèbrent cinq jours par semaine, sauf le samedi et le dimanche, car alors on observe les paroles du Seigneur « Faites ceci en mémoire de moi ».

Le mercredi et le vendredi des Laitages on les célébrait aussi, comme préparation au jeûne. Selon l'ancien Typikon de la Grande-Eglise le patriarche en personne les célébrait le mercredi des Laitages. Ils se célébraient aussi le Vendredi Saint, mais on ne le fait plus par négligence; et aussi à cause du Typikon de Jérusalem, qui est monastique, différent de celui de la Grande-Eglise et de « toutes les églises » (sic; il veut dire non monastiques).

p. 909B: **Question 57:**

Les dons présanctifiés ne reçoivent rien de nouveau des prières dites pendant cette liturgie: ils sont déjà parfaits. Les prières sont explicatives, de même que les entrées, dont nous avons déjà parlé. Mais nous ne faisons pas non plus l'union (des élements), car le pain a déjà été sanctifié, élevé en haut et uni au saint sang. Mais dans le calice on met, sans dire aucune prière, du vin et de l'eau, afin qu'au moment de diviser le saint pain, selon la règle, on puisse mettre la partie supérieure (du pain) dans le calice et que par participation (*metokhî*) elle sanctifie le contenu du calice, et qu'ainsi

---

dents. Ce n'est pas sans étonnement que nous trouvons au XV[e] siècle la possibilité de la communion hors de toute messe. Cf. aussi **Question 82** (950B) sur la conservation des saints dons à l'intention des malades, et sur le culte dû à ces dons, dans l'église et hors d'elle. Cf. encore **Question 41** (p. 889B) sur la possibilité de confier aux ermites les Présanctifiés en vue d'une communion privée solennisée, ainsi que sur la communion donnée aux mourants même par des laïcs. Cf. FOUNTOULÎS, *Leitourgia Proïgiasmenôn*... (note 1) 1978, 77.

on puisse communier, selon l'ordre de la liturgie, tant du pain que du calice: le prêtres et les personnes ordonnées dans le sanctuaire, les laïcs hors du sanctuaire et au moyen de la cuillère. Cela nous le faisons aussi chaque fois que nous voulons communier aux mystères en dehors d'une action liturgique (*hierourgia*): on prend une particule du pain conservé et on la mélange au vin et à l'eau; et souvent on fait la communion avec le vivifiant pain sec, car il a déjà été uni au sang (dans la messe où il fut consacré). Ainsi dans les présanctifiés ce qui est dans le calice est consacré, non par l'epiclèse du Saint-Esprit ni par la bénédiction, mais par la participation et union du pain vivifiant, vrai corps du Christ, uni au sang.

p. 912: **Question 58:**

Le pain doit être entier, et non une seule particule, pour qu'il puisse être divisé et distribué. Et l'on met de l'eau chaude; non que cela ajoute quelque chose, de même que cela ne l'ajoute pas dans la liturgie complète, mais afin que, au moment de goûter au calice, on sente la chaleur vitale du corps du Christ, car cela nous rappelle que l'Esprit Saint n'a jamais abandonné le corps du Christ. Mais l'eau elle même, ainsi que le feu, sont des symboles du Saint-Esprit. Cette eau chaude n'ajoute rien aux saints dons, mais elle a comme but notre meilleure compréhension. (Cf. etiam p. 743A).

p. 912B: **Question 59:**

La liturgie des présanctifiés ne peut pas être célébrée en dehors des jours indiqués ([58]).

([58]) A l'époque de Syméon (avant 1430) les Présanctifiés n'étaient célébrés selon le rite *asmatikos* que dans sa propre cathédrale et peut-être dans quelques rares églises restées hors de l'influence de la praxis monastique. A Constantinople même, à en juger d'après l'euchologe de la Bibliothèque Nationale d'*Athènes 662* (f. 61), qui conserve beaucoup de rites patriarcaux (cf. *Asmatikos Orthros*, OCP, 47,124 et note 35; le ms est considéré comme du XIIe s., mais pour des raisons internes nous le placerions au moins après 1204) les Présanctifiés ont été célébrés très tôt selon le rite monastique, au point même de commencer par le *Béni soit notre Dieu*, plutôt que par la formule de l'*asmatikos* (conservée dans le rite actuel) *Béni soit le Règne*. Le reste de l'office de ce document, excepté qu'on ne fait aucune mention ni des *stikhira* du Ps 140 et ss., ni même du *Phôs hilaron*, suppose les Vêpres monastiques.

Seconde Partie

II. LES PRÉSANCTIFIÉS EN DEHORS DES VÊPRES

A. – MERCREDIS ET VENDREDIS HORS DU CARÊME

Dans le Supplément au Typicon de la Grande-Eglise *Hagios-Stauros 40* on lit:

« Péricopes de l'épître et de l'évangile en honneur de la Croix, pour celui qui voudrait célébrer la liturgie le mercredi ou le vendredi, soit celle des Présanctifiés, soit la liturgie complète: (suivent les incipits et explicits de six jeux d'épîtres et d'évangiles) » (59).

On sait que, selon le Typikon, la célébration de la liturgie eucharistique n'était pas quotidienne. Hors des samedis et des dimanches de toute l'année, qui avaient indiqué le début et la fin de l'épître et de l'évangile dans le corps du Typikon (mais non les *prokeimena* et les *alleluia* (60), qui se trouvent en appendice, dans un supplément, avec les *prokeimena* et les évangiles de l'*Orthros* (61), avec les *prokeimena* du *Lykhnikon* pour chaque jour de la semaine (62), etc.) et hors des grandes fêtes et des mémoires indiquées dans le Synaxaire (63), on ne célébrait pas l'eucharistie. Ce Supplément du Typikon semble autoriser la célébration d'une eucharistie en honneur de la Croix les mercredis et les vendredis de toute l'année. Puisque c'étaient des jours de jeûne, la liturgie des Présanctifiés semblait alors convenir aussi bien que la liturgie complète.

Nous ne connaissons pas le rituel de la première partie de ces Présanctifiés, et nous pensons qu'il pouvait, soit s'unir au *Lykhnikon*, comme en Carême (lectures de l'A. Testament exceptées), soit adopter les *antiphôna* et le *trisagion* du début de la

(59) F. 242v (MATEOS II,188): Ἀρχοτέλειαι τῶν σταυρωσίμων τοῦ ἀποστόλου καὶ τοῦ εὐαγγελίου εἰς τὸν θέλοντα τετράδα καὶ παρασκευὴν λειτουργίας ἐπιτελεῖν εἴτε καὶ προηγιασμένην εἴτε καὶ τελείας: ὁ ἀπόστολος πρὸς Κορινθίους α': Ἀδελφοί · παρακαλῶ ὑμᾶς...

(60) MATEOS II,174.

(61) MATEOS II,170.

(62) MATEOS II,178.

(63) MATEOS I,3 et ss.

messe. Cette seconde solution nous semblerait plus probable, d'après le texte du Supplément, où on parle seulement d'une liturgie, présanctifiée ou complète, sans aucune allusion au *Lykhnikon*.

Il est peu probable qu'on ait chanté le *Dirigatur* dans cette liturgie, et encore moins le *Phôs Christou* (uni toujours à la lecture des Proverbes). Certainement on aura chanté le *Maintenant les puissances*, selon le *Chronicon paschale* (cf. supra p. 334).

Cette possibilité de célébrer les Présanctifiés hors du Carême selon le Typikon du Xe s., se heurte naturellement avec la prohibition de la **Question 59** de Syméon de Thessalonique (cf. supra), qui n'est que du XVe. Mais c'est une règle générale, valable surtout en Liturgie, qu'une défense quelconque suppose toujours une pratique opposée, qui existe encore ou qui a cessé d'exister depuis peu de temps.

B. – CAS EXTRAORDINAIRES DE COMMUNION DES PRÉSANCTIFIÉS

I. – Rite du couronnement nuptial [64]:

La commuuion des Présanctifiés à l'intérieur des rites du mariage est une tradition byzantine générale allant du VIIIe s.

[64] Le rite du mariage chez les Byzantins est composé de deux offices qui aujourd'hui se suivent immédiatement l'un après l'autre (dans le passé ils pouvaient être séparés dans des jours différents: cf. *Coislin 213*, f. 101: Dmitr II,1016). Les livres actuels les appellent respectivement: Ἀκολουθία ἐπὶ μνήστροις ἤτοι τοῦ ἀρραβῶνος (Go 381,311; Ro 162; Ath 176) et Ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, (Go 394,314; Ro 165; Ath 179), ce que les traducteurs français (Mercenier, *La prière des Églises de Rite Byzantin*, t. I, Chevetogne 1947, 399, 403); D. Guillaume, *Mariage*, Rome 1979, 7, 13) traduisent respectivement par « Fiançailles » et par « Couronnement ». Sans être d'accord avec la première de ces traductions, puisque le rite des « fiançailles » est un vrai rite nuptial et non une promesse de mariage (cf. à ce sujet la thèse d'Anna Schwerdtfeger, *The Ceremony of Christian Marriage. The Origine and Historical Development of its Structure Symbols and Ritual Acts*, près de l'Inst. Pontif. Oriental de Rome, 1977), nous nous servirons de la terminologie « fiançailles » par commodité; les mots grecs employés par les anciens mss sont tout

(*Barberini 336*) jusqu'au XVᵉ, au moins (Syméon de Thessalonique) (65), qui admet que la communion ne se donne qu'à ceux qui en sont dignes, quoique tous doivent l'être pour se présenter au couronnement nuptial. Dans les cas où les époux ne le sont pas (dans le cas de mariages de bigames et autres, dit-il) alors à la place de la communion on leur donne à boire le calice commun (de simple vin), qui est aussi une cause de sanctification, quoique partielle. Avant d'analyser quelques documents, nous pouvons dire que le « calice commun », précédé ou suivi d'une prière de ce nom, présente trois modalités dans les mss: A) un seul calice avec les Dons Présanctifiés; B) un seul calice avec du vin bénit; C) deux calices: un premier de communion et un second de simple vin. Aujourd'hui la praxis unique est celle de B): pas de communion des Présanctifiés, mais une coupe de vin bénit.

Les rubriques pour la communion aux Dons Présanctifiés dans la cérémonie du mariage sont très sobres, ce qui suppose une pratique habituelle et connue de tous. Voici quelques descriptions présentées schématiquement:

1. – **Barberini 336** (pp. 376-381 / ff. 186-188ᵛ):

1° (rite nuptial): Prière des « fiançailles » (66):
[1] *Dieu éternel qui rassembles dans l'unité* (67);
le diacre: (*Inclinez*) *vos têtes.*
[2] *Seigneur notre Dieu, qui parmi les nations as épousé l'Eglise* (68).

---

d'abord μνηστεία et plus tard μνῆστρα et encore beaucoup plus tard ἀρραβῶν, qui est un terme juridique. Pour le second rite nous avons γάμος ou γάμοι et plus tard στεφάνωμα; pour l'exacte appellation des rites selon les différents mss cf. notre *Notes Historiques sur les rites des Sacrements d'après les mss de l'Euchologe Grec* (en russe), Académie Eccl. de Leningrad 1979, 125 et ss.

(65) PG 155, 512C-513A.

(66) Barberini emploie εὐχὴ ἐπὶ μνηστείας, cf. note 64.

(67) [1] Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τὰ διῃρημένα συναγαγών (Go 381,311; Ro 163; Ath 177). N.B.: numérotation de prières selon Go, Ro et Ath.

(68) [2] Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν ἑαυτῷ μνηστευσάμενος (cf. Go 382,311; Ro 163; Ath 177). Du contenu de ces deux prières [1] et [2] on peut déduire qu'il s'agit d'un vrai acte nuptial et non de simples promesses ou fiançailles. Selon A. Schwerdtfeger il s'agit d'une forme de mariage primitif, à l'intérieur de la famille ou du clan; tandis que le second rite, ou rite du couronnement, donnant le droit de cohabitation aux époux, est un rite tribal ou de compétence de l'Etat. Il est remar-

2° (rite du couronnement): Prière du « mariage » (69):
Synapti de la paix,
[6] *Dieu saint qui as formé l'homme et de son côté* (70);
le prêtre couronne les époux et leur fait prendre la main droite l'un de l'autre,
le prêtre: *Paix à tous*; le diacre: (*Inclinez*) *vos têtes*.
[7] *Seigneur notre Dieu, qui dans ton économie de salut* (71);
prière du calice commun: [8] *O Dieu qui as tout fait par ta puissance et qui as établi l'univers* (72),
et après l'*Amen*, leur donnant la vivifiante communion, les renvoie.

2. – **Porfirii-Leningrad 226** (ff. 99-104v):

1°: *Mnîstra*: [1], [2].
2°: *Gamoi*: [6], [4], [X] (73), [7],
et après l'*Amen*, le prêtre leur donne la vivifiante communion et les renvoie. Prière du calice commun [8].

3. – **Coislin 213** (ff. 101-103: DMITR II,1016):

1°: *Mnîstra des rois et des autres*: après la messe: [1], [2].
2°: S'ils veulent être aussitôt couronnés: ...on dépose sur l'autel le calice des Présanctifiés, les couronnes et un autre calice

---

quable que le rite des fiançailles comporte aussi la communion dans les mss *Sinaï 958* et *973* (DMITR II,27 et 95), du Xe s. le premier, du XIIe le second. La prière de l'*arrabôn* [3] qui aujourd'hui suit les prières [1] et [2], n'apparaît pour la première fois que dans *Sinaï 973* (DM 95) de 1153, mais comme rite indépendant et précédant les fiançailles ([1], [2] et communion). Cette nouvelle prière est un vrai rite de fiançailles, précédant le rite nuptial et celui du couronnement. En tout cas la prière de l'*arrabôn* (*Seigneur notre Dieu, qui au serviteur du patriarche Abraham*) n'entrera dans l'usage commun que beaucoup plus tard et elle affaiblira la portée sacramentelle de [1] et [2].

(69) Barberini: εὐχὴ εἰς γάμους.

(70) [6] Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐκ τῆς πλευρᾶς (Go 390,317; Ro 170; Ath 183). Cette prière [6] est aujourd'hui précédée de deux autres longues prières [4] et [5], beaucoup plus récentes. Elles ne semblent pas d'origine constantinopolitaine. Cf. nos *Notes Historiques*.

(71) [7] Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει σου οἰκονομίᾳ (Go 391, 318; Ro 172; Ath 185).

(72) [8] Ὁ Θεὸς ὁ τὰ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου (Go 392,319; Ro 173; Ath 186). Cette prière parfois précède, parfois suit la communion, selon les mss.

(73) Cf. JACOB, *L'euchologe de Porphyre Uspensky*, 195, n. 166 et *Constantinople* 8 (DMITR II,464): prière étrangère à Go, Ro et Ath.

de verre plein de vin...; [6], [7], *Pater, Les choses saintes présanctifiées aux saints*; le prêtre leur donne la communion; [8], mari et femme boivent plusieurs fois au calice non consacré, qui est brisé une fois vidé.

4. – **Grottaferrata G b I** (ff. 119v-121v: cf. Go 393,320):

1°: titre comme le précédent: [1], [2].
2°: comme le précédent: mêmes préparatifs; « prière pour les *gamoi* ou couronnement »: [6], [7], *Pater, Les choses saintes présanctifiées aux saints*; le prêtre leur donne la communion; [8] et l'on boit au calice de verre que l'on brise, ut supra.

5. – **Athènes 662** (ff. 156-158v):

comme 3. et 4. On ajoute une exhortation du prêtre (74).

6. – **Syméon de Thessalonique:** De Matrimonio (75).

1° Ecriture du contrat quelques jours auparavant.
2° Gamoi. On dépose sur l'autel les Présanctifiés (car le Christ doit être présent au mariage) et les anneaux; un second calice (« de la concorde ») de simple vin sur une autre table.

(74) Autres mss possédant la seule communion des Présanctifiés (A), ou la communion et le calice de vin (C) (nous nous limitons aux euchologes de Dmitr II): *Sinaï 957*, IX-X s. (D 4) = C; *S. 958*, X s. (D 27) = C; N.B.: communion dans les 2 rites: fiançailles et couronnement; dans le 1r, à la communion fait suite la litanie d'action de grâces; dans le 2e, avant la communion, prière *Sois attentif Seigneur*; *S. 962*, XI-XII s. (D 73) = C; *S. 973*, 1153 (D 95): suit la liturgie avec deux calices non consacrés à la fin; *S. 1036*, XII s. (D 150) = C; *Patmos 104* (D 154) = C; *P.* 105 (D 168) = C; *Laura 189*, XIII s. (D 182) = C; *Sinaï 960* (D 193) = A ou C?; *S. 966*, XIII s. (D 213) = C; *S. 981*, XIV s. (D 341) = C; *Laura 7* (D 366) = A ou C?; *Sinaï 968*, 1426 (D 401) = B; *Vatopedi 322*, 1468 (D 420) = C; *Laura 88* (D 441) = C; *Constantinople 8* (D 459-466) = A; *Konstamonitou* 19 (D 493) = C; *Sinaï 984* (D 594) = C; *Laura 105* (D 633): si les époux sont dignes on célèbre la liturgie, dans le cas contraire on leur donne du pain et du vin simples. La solution prédominante semble avoir été celle des codex C, c.-à-d.: communion, prière du « calice commun » et calice simple. Hors de l'édition de Dmitr, cf. G. Passarelli, *L'eucologio Crypt. G b VII* (Thésis présentée l'Inst. Pont. Orient. de Rome 1978) p. 75 (f. 74v): communion des Présanctifiés (sans l'acclamation habituelle), prière spéciale du calice commun, calice commun. Cette thèse est sous presse.

(75) PG 155, ch. 176-282, p. 505D-516A.

A. – Dans le narthex: *Mnîstra*: [1] et [2].
B. – Devant l'autel: [6], [7], *Pater*, [8], *Les choses saintes présanctifiées aux saints*, *Un seul Saint, un seul Seigneur*, communion des mariés, car la communion est le sceau de tout sacrement (suit un très beau commentaire sur la question (512D); participation au calice commun au chant de *Je prends le calice du salut*, (ceux qui sont indignes de la communion: bigames, etc., ne reçoivent que le second calice). Autre prière; tropaires, diverses cérémonies.

Remarques sur la communion des Présanctifies lors du mariage.

La pratique d'une communion de Présanctifiés semble avoir été générale; celle d'ajouter un second calice de simple vin semble moins ancienne. Dès lors la « prière du calice commun », qui porte toujours ce titre, devrait être considérée plutôt comme une prière de communion que comme celle de bénédiction du vin. Dans le codex *Barberini* elle précède la communion. Nous en donnons une traduction d'après *Barberini* (cf. note 72):

[8] 1 *O Dieu qui as tout fait par ta puissance,*
2 *qui as établi l'univers,*
3 *et as orné d'une couronne tout ce que tu as fait,*
4 *bénis aussi d'une bénédiction spirituelle*
ce calice commun pour ceux qui se sont unis
pour la communion (*koinônia*) *du mariage.*
[Mercenier 411, Guillaume 25: *pour la vie commune du mariage*]
5 *Car est béni et glorifié ton* (*nom*) *tout vénéré...*

Il reste difficile d'établir, d'après son contenu, le sens exact de cette prière; nous lui préférons celui d'une prière de communion eucharistique qui est à la base de la communion de la vie matrimoniale.

II. – Rite du couronnement de l'empereur

Nous assistons à trois étapes successives dans le développement de ce rite dans l'empire byzantin:

1° couronnement devant l'autel, et communion des Présanctifiés; 2° couronnement sur l'ambon et communion des Pré-

santifiés; 3° onction avec le *myron* ou saint-chrême, couronnement, célébration d'une liturgie.

1°: **Première étape: Barberini 336** (pp. 357-363 / ff. 176v-179v)(76), **Sinaï 959** (f. 126: DMITR II,59):

1. – le patriarche est devant l'autel, le basileus sans chlamyde ni couronne se trouve derrière le patriarche (ces regalia ainsi que la *phibla* ou agrafe se trouvent sur l'autel); après la *synaptî* du diacre, Ie prière du patriarche;
2. – le patriarche donne aux *vestitores* la chlamyde et l'agraphe qui les font revêtir à l'empereur;
3. – IIe prière (de *kephaloklisia*);
4. – le patriarche impose la couronne (*stemma*) à l'empereur en disant: *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*;
6. – et après cela, « célébrant » (*poiôn*) les Présanctifiés, lui donne la vivifiante communion.

2°: **Deuxième étape: Coislin 213** (ff. 36-38; DMITR II, 997), **Grottaferrata G b I** (ff. 122-123v), **Athènes 662** (ff. 160-161v):

Même cérémonie que *Barberini*, mais cette fois la cérémonie a lieu sur l'ambon de l'église; les regalia se trouvent sur un « *antimension* » sur l'ambon.
Même Ie prière. Le patriarche remet les regalia aux *vestitores*. (Si celui qui doit être couronné n'est pas l'empereur mais son fils, ou sa fille ou sa femme, c'est à l'empereur que le patriarche remet les regalia, etc.).
Même IIe prière (de *kephaloklisia*). Couronnement par le patriarche (sauf s'il s'agit du fils, fille, etc.; dans ce cas le patriarche donne la couronne à l'empereur, etc.). Le patriarche donne la communion des Présanctifiés. Suivent d'autres cérémonies secondaires.

3°: **Troisième étape** (après 1204) (77):

1. onction avant le couronnement avec la parole *Hagios* dite par le patriarche et reprise par le clergé et le peuple,

(76) Cf. STRITTMATTER, *The Barberinum*, 355, nn. 196-198. Cf. Goar 924,726.

(77) G. A. OSTROGORSKII, *Evolution du rite byzantin du couronnement* (= *Vizantía, iúzhnye slaviáne i drévniaia Rus'. Západnaia Evrópa*, Moscou 1973) pp. 33-42 (en russe): l'onction se fit pour la première fois en 1208 à Nicée pour Théodore I Lascaris, après l'onction latine de

2. continuation de la messe par le *trisagion*,
3. l'empereur accompagne les dons (Présanctifiés?) lors de la grande entrée,
4. il communie à l'intérieur du sanctuaire sur une petite table ou *antimînsion* (PG 115, 352B), de la main du patriarche, comme les diacres et après eux.

N.B.: cf. aussi le rite de promotion des *archontes*: *G b I*, f. 124 (Goar 931, 731).

III. – Rite de l'adelphopoiîsis ou adoption fraternelle

Ce rite, que déjà les premiers euchologes imprimés ont transformé en *adelphopoiîsis pneumatikî*, tout en le faisant précéder d'une note qui le mettait hors de la loi (Goar, 898, 706: *Officium ad fraternitatem spiritualem ineundam. Sciendum Officium praesens Ecclesiasticis Caesareisque legibus esse vetitum: illud tamen ut in plerisque aliis codicibus inventum est, a nobis proelo mandatur* ([78])),

---

Baudouin de Flandres en 1204 à Constantinople. Pour le reste des détails cf. W. Lethaby et H. Swainson, *The Church of Sancta Sophia Constantinople*, London, N.Y., 1894, 61; Gretserus, *Georgius Codinus Curopalates. De officiis et officialibus magnae constantinopolitanae...* Paris 1625, 267; Brightman, *Byzantine Imperial Coronations* (= The Journal of Theological Studies, 2, 1901) 359-392 et naturellement: Syméon de Thessalonique, PG 155, *De Sacro Templo*, ch. 143-151, p. 352B-356D. Le texte de Syméon est très peu clair, mais il fait erreur en situant l'onction et le couronnement avant la seconde prière de *kephaloklisia*, et non après.

A Moscou ce rite subira encore un changement important lors du couronnement d'Ivan IV: on administrera l'onction royale sur plusieurs parties du corps en employant la formule sacramentelle de l'onction post-baptismale: *Sceau du don du Saint-Esprit*. (Cf. Nikol'skii, *Posóbie k izuchéniu Ustáva Bogosluzhénia Pravoslávnoi Tsérkvi*, S.-Pétersbourg 1907, p. 686: ce rite est un vrai sacrement). Cf. nos *Notes Historiques*, 66; et notre *Évolution*, 66-68. Cf. G. Olšr, *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo*, OCP 12 (1946) 322-373, et spéc. 350; du même: *La chiesa e lo Stato nel ceremoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi*, OCP 16 (1950) 267-302; *La Chiesa e lo Stato nel ceremoniale d'incoronazione degli zar russi nel Periodo dei torbidi* (1598-1613), OCP 17 (1951) 395-435; *La Chiesa e lo Stato nel ceremoniale d'incoronazione degli zar Romanov*, OCP 18 (1952) 344-376. Cf. aussi M. Arranz, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Byzance et de Moscou* (= « Da Roma alla terza Roma ». Seminario internazionale di Studi Storici, 21-23 aprile 1981) Università degli Studi di Roma, Relazioni e comunicazioni, vol. I, 51-73.

([78]) Même titre et semblable prologue dans les éditions suivantes, que nous avons eu l'occasion de consulter: Venise 1571 (224v), Venise

a été par le passé très populaire, revêtant des formes très variées, allant d'une seule prière en *Barberini 336* (413/204[v]) à deux, — dont une semblable à l'antérieure — en *Porfirii-Leningr. 226* (114-115), ou à deux prières encore différentes, — dont la seconde de *kephaloklisia* —, en *Coislin* 213 (41-41[v]), identiques dans *Grottaferrata G b I* (128-128[v]) et dans *Athènes 662* (174[v]-175), et qui seront les plus fréquentes dans les très nombreux euchologes qui transmettent ce rite. Avec le temps, et les euchologes imprimés en sont témoin, le rite deviendra une vraie *akolouthia* avec un cérémonial méticuleux [79].

Toute cette matière du rite de l'adoption fraternelle n'aurait aucun intérêt pour nous, s'il n'existait pas un document, le vieux *Euchologe Slave du Sinaï* [80] qui revêt un intérêt primordial pour

---

1705 (p. 401), Venise 1745 (p. 381), Rome 1754 (p. 388), Rome 1873 (p. 482). La première édition de Venise où nous ne trouvons plus le rite est celle de 1776. Elle ne se trouve pas aujourd'hui dans l'Euchologe d'Athènes. Goar dans ses notes, d'inestimable valeur historique, nous explique les origines du rite et les causes de son déclin.

(79) Euchologes de DMITR II, ne possédant que des prières pour l'*adelphopoiïsis*: *Sinaï 957* (D 4); *S. 958* (D 31); *S. 959* (D 56); *S. 962* (D 71); *S. 961* (D 82); *S. 973* (D 122); *S. 1036* (D 147); *Patmos 104* (D 156; 157); *P. 105* (D 160); *Antonin* (D 179); *S. 960* (D 196); *S. 971* (D 251); *S. 981* (D 343); *Laura 7* (D 365); *Konstamonitou* 19 (D 498); *S. 972* (D 578); *Xeropotamou* 51 (D 659); *Philotheou 164* (D 661); *S. 977* (D 710); *Athènes 94* (D 788); *S. Saba 568* (D 948); *Coislin 213* (998). Toujours dans DMITR II, *akolouthia* ou office complet: *Antonin* (D 190); *Sinaï 966* (D 215); *S. 982* (D 237); *Constantinople 8.182* (D 466); *Patmos 149* (D 489); *Panteleïmon 364* (D 569); *CP 615.757* (D 743); *Laura 129* (D 747); *Pant. 780* (D 831); *Konstam. 60* (D 854); *Jérusalem 154* (D 897); *P. 703* (D 920); *Kutloumousiou 358* (925); *K. 341* (D 953). Nous nous sommes limité aux codex déjà assez nombreux édités par DMITR; sur le terrain à peine entamé de l'Italie Méridionale, nous pourrions citer le *Grottaferrata G b VII* (ff. 87[v]-90[v]; G. PASSARELLI, 206-208) qui contient trois prières aux choix, mais aucune rubrique.

(80) Dernièrement nous avons publié un travail sur les 50 prières des malades de ce vénérable codex, remontant selon les connaisseurs du paléoslave au IX[e] ou X[e] s. (et c'est notre opinion aussi, pour ce qui est du contenu des prières des malades), ce qui nous amènerait à l'époque de l'évangélisation des Slaves par Cyrille et Méthode ou quelqu'un de leurs proches disciples, qui composaient en slave des prières inexistantes en grec, mais selon la rhétorique et la logique théologique grecque. Il faut dire que l'Euchologe en question contient aussi des parties du rituel franc ou vieil-allemand. Mais ce n'était le cas ni pour les prières des malades ni pour le rite de la fraternité qui nous occupe. Cf. M. ARRANZ, *Christologie et Ecclésiologie des prières pour les malades de*

les sources de la christianisation byzantine des Slaves, et qui contient un rite très développé d'*adelphopiîsis* avec communion des Présanctifiés ([81]); voici en résumé ce rite:

Prière pour la fraternité adoptive (bratosotvorenie)

1. *Synaptî* du diacre.
2. prière du prêtre (la Ie de *Coislin 213* et *214*, *Grottaferrata G b I*, et Goar etc.),
3. évangile du VIIe dimanche de Pâques: Jo 17,1-13,
4. même *synaptî*,
5. IIe prière (Ie *de Barberini*; IIe de *Sinai 958* et de Goar, 900,707);
6. après invitation diaconale: prêtre et « frères » s'embrassent,
7. prière de *kephaloklisia* (*Coislin 213*, f. 114: pour l'amour ou la paix),
8. *Notre Père. Soyons attentifs. Les choses saintes présanctifiées aux saints. Un seul Saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ,*
9. le prêtre donne la communion aux deux frères;
10. après la communion le prêtre prend l'aîné par la main et celui-ci à son tour prend son frère, et ils sont conduits au repas en chantant (des textes des psaumes de) David: Ps 24,5 ou Ps 5,9; Ps 79,15-16; Ps 111,1; Ps 79,2; Ps 132 en entier; Ps 79,15; tropaire aux martyrs, doxologie et tropaire à la Mère de Dieu.

N.B.: Autres codex (selon Frček) contenant cet office avec communion:

a. ms *52* de la Société Savante Serbe (éd. Srećković, *Glasnik Srpskoga Uchenog Drutshva*, 43, 1885, 276-279).

b. ms *21* de la collection Hilferding, XIVe s. (éd. Milićević, *Zhivot Srba sel'aka*, dans *Sprski etnografski Sbornik*, I, 2e éd., 108-110).

Il est remarquable que la communion des Présanctifiés, à l'occasion du rite de l'adoption fraternelle, ne se trouve que dans

---

l'Euchologe Slave du Sinaï (= L'Eglise dans la liturgie. Semaines Liturgiques Saint-Serge 1979. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 18) Roma 1980, 19-66.

([81]) Parmi les nombreuses éditions existantes de cet ouvrage exceptionnel, nous avons préféré celle de J. Frček, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction francaise* (Ie partie), PO 24 (1933) 658-668. Frček cite dans son apparat critique les codices de Dmitr II, mais aussi d'autres sources non slaves.

les mss slaves. S'il est vrai que l'Euchologe Slave du Sinaï n'a pas cessé de nous étonner, par son caractère hétérogène (pénitentiel carolingien ([82]), traductions du grec, création de nouvelles pièces slaves (cf. notre travail, note 80) et par sa liberté d'adaptation au nouveau milieu, il reste toutefois à élucider, comment les Présanctifiés qui semblent totalement absents des innombrables mss grecs, lesquels contiennent le rite plus ou moins développé de l'adoption fraternelle, aient pu être introduits dans la version slave de ce rite. Plusieurs hypothèses pourraient être proposées. Ou bien la communion aux Présanctifiés n'était pas aussi exceptionnelle qu'elle l'est aujourd'hui, et ainsi pouvait-on la recevoir dans des occasions importantes ou même ad libitum (comme semblait suggérer Syméon dans la **Question 57** (supra 374), ou bien le sens donné à l'adoption fraternelle chez les Slaves était plus fort que chez les Grecs: raisons de travail ou de guerre, obligeant deux hommes à faire un pacte d'amitié, scellé par la communion, de même que l'était le mariage.

Remarques générales aux cas extraordinaires des Présantifiés

Nous croyons pouvoir remarquer que chaque fois que la communion des Présanctifiés était administrée hors des Vêpres ou des offices, prévus peut-être comme communautaires, les mercredis et les vendredis, alors elle se donnait uniquement aux personnes (empereur, époux, frères) qui étaient l'objet du rite célébré. Ainsi on ne prévoit pas la communion des Présanctifiés pour les conjoints de l'empereur couronné ni pour ceux des nouveaux mariés.

Un cas très commun de communion des Présanctifiés auquel nous n'avons pas fait allusion est celui de la communion portée aux malades ou aux mourants. Dans ce cas la formule rituelle *Les choses saintes présanctifiées aux saints* n'est pas prononcée, mais cela n'empêche qu'il s'agit d'une vraie communion des Présanctifiés, employant un calice de vin pour tremper le saint pain chaque fois que c'est possible. Aussi étrange que cela puisse sem-

([82]) I. Grafenauer, *Karolinška Kateheza ter Izvor Brižinskih Spomenikov in Čina nad' Ispovedajaštiim se*, Ljubliana 1936, pp. 84-129; cf. *Euchologium Sinaiticum* (ff. 66-71).

bler la communion aux malades n'est prévue par aucun Euchologe ancien; on pourra supposer que la maison du malade n'est pas située très loin de l'église, et que la communion est portée au malade pendant la célébration de la liturgie eucharistique ou immédiatement après. Cette supposition est peut-être plus théorique que réelle, mais elle nous permet de nous donner une explication de la raison pourquoi la communion aux malades n'est pas considérée comme une liturgie des Présanctifiés. Dans la pratique pourtant elle devrait l'être, puisqu'on réserve pour les malades et mourants rien de moins que le saint pain consacré le Jeudi-Saint et convenablement préparé pour une si longue conservation. Nous ne possedons cependant aucun document ancien sur cette façon de faire, mais cf. Syméon de Théssalonique, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*: **Questio 82** [83].

CONCLUSION

Le but de cet article n'était autre que de compléter celui des « Vêpres chantées » ou *Asmatikos Hesperinos* (OCP 44, 1978), car les « Vêpres de Carême » ou Vêpres avec la Liturgie des Présanctifiés, selon l'ancien Typikon du Xe s., n'étaient pas célébrées moins de 35 fois par an: toutes les féries de Carême — du lundi au vendredi —, les trois premiers jours de la Semaine Sainte, le Vendredi-Saint lui-même, deux jours avant le Carême (mercredi et vendredi des Laitages) et encore le 9 mars (s'il tombait pendant le Carême) et la veille de l'Annonciation.

Nous avions donné à l'article un titre plus large que celui des Vêpres des Présanctifiés, car en effet, l'ancien Euchologe prévoyait les Présanctifiés lors du couronnement nuptial (éventualité fréquente) et lors du couronnement impérial (cas moins fréquent, malgré le rythme mouvementé de l'histoire byzantine). Un cas extraordinaire, puisque transmis seulement par les sources slaves, était celui du rite de l'adoption fraternelle. L'ancien Typikon, dans un supplément probablement postérieur, admettait même la possibilité de célébrer ad libitum une liturgie des Pré-

[83] PG, p. 949.

sanctifiés, dont nous ignorons les modalités, tous les mercredis et vendredis de l'an.

Nous avons apporté en passant les citations de Syméon, qui au XVe siècle admettait encore une communion en dehors d'aucune célébration eucharistique, chose qui ressemblait davantage à la communion hors de la messe, pratiquée, surtout par le passé, par les latins, qu'à une vraie célébration des Présanctifiés. Le cas de la communion des malades, trés pratiqué de tout temps, sortait de notre étude, car il n'était pas prévu par l'ancien Euchologe et encore moins par le Typikon de la Grande-Eglise.

Le Typikon de S.-Sabas a beaucoup limité le nombre de jours où la célébration des Vêpres des Présanctifiés a lieu: le mercredi et le vendredi de chaque semaine de Carême et les trois premiers jours de la Semaine Sainte, outre que les 9 et 24 mars et le Jeudi du Grand *Kanôn*: un maximum de seize fois, (qui peut être réduit à 14 si le 9 ou le 24 mars tombent un samedi ou un dimanche). En outre, l'Euchologe actuel ne prévoit plus la communion des Présanctifiés (ni aucune communion) lors du couronnement nuptial. Le couronnement impérial et l'adoption fraternelle n'existent plus. Curieusement, lorsque le rite des Présanctifiés se célèbre, il se célébre avec une grande solennité caractéristique du Carême byzantin.

Quel sens théologique peut-on donner à une communion aussi solennisée que possible, mais qui mutile l'action que le Seigneur nous laissa en mémoire de Lui, en supprimant l'action eucharistique par excellence (« il rendit grâces ») pour passer aussitôt à une distribution du pain et du vin conservés? Ce fait est certainement moins illogique que son contraire, hélas si fréquent en Orient et en Occident, de célébrer l'eucharistie et de s'abstenir de la participation au corps et au sang du Seigneur, qui est la raison finale de toute eucharistie: « Prenez et mangez; prenez et buvez-en tous ». Mais là n'est pas la question, car le manque de logique du premier cas ne se justifie pas par le plus grand manque du second.

Quelles ont pu être les raisons profondes des Pères du Concile de Trullo pour opérer cette dichotomie entre l'action de grâces anaphorique et la participation au banquet sacré? On pourrait répondre qu'à cette époque, la célébration de l'eucharistie était devenue trop solennelle pour pouvoir trouver place dans un jour de jeûne. Nous ne pensons pas que cela ait été la raison véritable, car il aurait été plus logique et plus facile de publier un décret

dans le sens d'une moindre solennité dans la célébration de l'eucharistie, que de la supprimer.

Il existe dans la *Mishnah* hébraique (*Berakhoth* III,4) un précepte selon lequel, l'homme impur, ne doit pas prononcer ni le *Shemah* ni la *Birkat-ha-mazon*, ou action de grâces après le repas. Selon cette règle, Saül put croire justifiée l'absence de David au repas de la nouvelle lune (I Sam 20,24-27). Est-il possible qu'au VIIe siècle cette règle de pureté légale ait encore joué sur la mentalité des chrétiens et des Pères de Trullo? Sans l'exclure absolument, nous ne le pensons pas.

La raison doit être celle sur laquelle semble s'appuyer le décret synodale: *Que tous les jours de jeûne... on célèbre la sainte liturgie des Présanctifiés.* Au VIIe siècle, la réception de l'eucharistie a dû être considérée comme un rupture du jeûne; puisque d'autre part l'eucharistie (hors les grandes vigiles de Noël, Epiphanie et Pâques, et le jour tout à fait exceptionnel du Jeudi Saint) ne se célébrait plus que dans les heures matinales, le canon 52 de Trullo, tout en admettant l'exception de l'Annonciation, fixe la communion des Présanctifiés à la fin du jour, même après les Vêpres, pour garantir le sérieux du jeûne du Carême.

Il faut bien se dire que cette législation n'est point du tout restrictive dans le sens de la possibilité de la réception de la communion, puisque les Présanctifiés se célèbraient tous les jours du Carême, tandis que hors du Carême, et selon le Typikon de la Grande-Eglise, la messe n'avait pas lieu tous les jours (cf. *Asm. Orthr.* 130) et donc, on n'avait pas non plus la possibilité de communier tous les jours.

Dans la pensée des Pères de Trullo, le temps du Carême n'était pas aliturgique, comme on le considère aujourd'hui, lorsque la messe est pratiquement célébrée tous les jours sauf les féries du Carême (exceptés les Présanctifiés du mercredi et du vendredi, célébrés en général le matin). Pour les Pères de Trullo, la communion quotidienne, surtout si elle était précédée par un jeûne total, était considérée (cf. texte des prières [XIII], [XIV], [XV]) un moyen exceptionnel d'ascèse spirituelle et de préparation à la fête de la Résurrection.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Miguel ARRANZ S.J.

OCP 47 (1981) 389-425

La légende "romaine" des SS. Côme et Damien (*BHG* 373d) et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin *

I. La légende romaine

H. G. Beck, rapportant la tradition géorgienne d'une métaphrase réalisée par Jean Xiphilin sur les mois de février à août, observe que cette affirmation, abondamment illustrée par des colophons géorgiens, devrait être vérifiée dans la collection géorgienne elle-même qui a recueilli cette attribution (1). Examinant le cas de Xiphilin, nous avions remarqué qu'il existait un *incipit* grec identique à celui d'une pièce géorgienne explicitement considérée comme de Xiphilin dans une vaste collection géorgienne (2). C'est à publier et rapprocher ces deux textes que cette étude se consacre. Mais le dossier des Anargyres dépasse de toute part ce cadre restreint. Il nous a paru impossible de ne pas en rappeler ici, aussi brièvement que possible, les grandes lignes.

Lorsque L. Deubner réalisa le premier rassemblement des textes grecs des Vies et des Miracles des ss Côme et Damien (3), il choisit pour illustrer les trois couples de martyrs distingués par la tradition grecque les témoins numériquement les plus

* Cette étude paraît en deux parties: la première étant incluse dans le volume de 1981 et la seconde, comportant le texte géorgien, dans celui de 1982. La comparaison en sera facilitée à partir de deux tomes distincts.

(1) H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 629-630.

(2) M. van ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve 1975, p. 10-11.

(3) L. DEUBNER, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907.

nombreux. Il obtint ainsi trois textes assez courts, la légende « asiate » (*BHG* 372) où est nommée la mère des saints Théodotè et le toponyme Pheremma, la légende « romaine » (*BHG* 376) sous l'empereur Carinus, et enfin la passion « arabe » (*BHG* 378), où les deux frères en ont trois autres exécutés à Aigai en Cilicie sous Dioclétien.

C'est dans cet ordre que L. Deubner estimait devoir ranger les développements successifs d'un seul couple primitif. Il rattachait d'ailleurs le sanctuaire de Constantinople consacré aux Anargyres, au temple des Dioscures et à la légende asiatique, insistant sur la conformité du dossier à la transformation des dieux païens en saints chrétiens (4).

Les critiques ont été immédiates. Elles sont venues de trois côtés, et appuyaient toutes à leur manière les vues que le P. Delehaye, à la suite du P. J. Stilting, maintenait en dépit de la parution de la thèse de L. Deubner (5). P. Maas souligna l'importance de la version syriaque (BHO 210) qui présente la forme « romaine » de la légende, avec un manuscrit du Ve ou VIe siècle (6), et W. Weih en publiait la traduction en observant la conformité de cette légende avec la Chronique de Malalas, qui connaît des mesures pro-chrétiennes de Carinus, juste avant Dioclétien (7). D'un autre côté, W. E. Crum relevait les traductions des toponymes de la légende copte-arabe à « Antioche », vaste fresque dont quelques fragments coptes sont conservés à Paris et à Rome (8), et dont les textes grecs de Deubner ne laissent rien soupçonner. Enfin, déjà annoncé par W. E. Crum, un très vieux codex grec mutilé, retrouvé en Égypte près du temple d'Edfou, a été publié par E. Rupprecht (9). C'est une collection de miracles qui

(4) Sur l'école d'Usener, voir H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, p. 175 et 205-207, avant la publication de Deubner.

(5) H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, p. 221-223; 1933², p. 190-191. J. STILTING dans AASS, septembre t. 7 (Anvers 1760), p. 438-441.

(6) Compte rendu dans BZ, 17 (1908), p. 602-609.

(7) W. WEIH, *Die syrische Kosmas- und Damian-Legende*, Schweinfurt 1910. Id., *Die syrische Barbara-Legende*, Schweinfurt 1910-1911, p. 45-52.

(8) W. E. CRUM, *Place-Names in Deubner's Kosmas und Damian*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 30 (1908), p. 129-135.

semble se rattacher au groupe « asiate ». Qui plus est, elle cite explicitement Pheremma, lieu qui a toute chance de devoir se situer tout près de Cyr, d'après les témoignages de Théodoret et de Procope dont se servait le P. J. Stilting [10].

On le voit, le mode de la multiplication des saints jumeaux et médecins est plus ancien et complexe lorsqu'on quitte le terrain apparemment si sûr des résumés grecs publiés par Deubner.

Outre la légende copte-arabe décrite par W. E. Crum, le dossier complet des Anargyres devrait inclure les versions orientales des textes de Deubner, deux en géorgien, une en arabe et une en arménien [11], où l'on voit que c'est généralement la passion « arabe » qui s'est diffusée à l'Est. Les passions latines (BHL 1967-1978) qui s'y rattachent également devraient faire l'objet d'une enquête. Il reste aussi en copte la fin d'une collection de neuf miracles dans un codex Pierpont Morgan; H. Munier en avait retrouvé des fragments d'une version résumée [12], mais le codex aujourd'hui à New-York recèle trois points de première importance: les miracles, de facture très primitive, sont situés à Pheremma, et ils sont obtenus par l'intercession des *cinq* frères; enfin ils recueillent deux dates correspondant à l'édification d'une basilique *sous Constantin*, à savoir le 18 novembre et le 4 juin [13]. C'est donc par tous les côtés que l'unité du dossier se manifeste.

Quant à la pièce *BHG* 373d, elle connaît explicitement les

(9) E. RUPPRECHT, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula*, Berlin 1935. Cf. F. HALKIN, *Publications récentes de textes hagiographiques grecs*, dans *AB*, 53 (1935), p. 366-381 (374-381).

(10) J. STILTING, AASS, 7, 439 A-C.

(11) En géorgien, cf. van ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, op. cit., p. 115-116 (légende *asiate* et *romaine*); en arabe, voir W. E. CRUM, art. cit., p. 135-136, et M. van ESBROECK, *Un recueil prémétaphrastique arabe du XIe siècle*, dans *AB*, 85 (1967) 143-164 (155). W. E. Crum savait encore que ce codex avait été rapporté du Sinaï par Tischendorf. En arménien, la passion *arabe* existe dans les mss de Yerevan 3777, (XIIIe s.) fol. 53r, 6196 (1227), fol. 353b et Paris 118 (1307), fol. 132.

(12) H. MUNIER, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 23 (1923), p. 218-225.

(13) Codex Pierpont-Morgan M 586, fol. 8-15. T.51 de l'édition photographique. Notons que le 18 novembre est la date du synaxaire copte-arabe pour la légende décrite par Crum; Voir *PO*, 3 (1909), p. 330-332. Pour un tableau d'ensemble, voir les Actes du colloque de Nanterre: *La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien*, dans *Hagiographie. Cultures et sociétés*, Paris 1981, p. 61-77.

trois couples différents l'un de l'autre, mais elle donne de la légende « romaine » une version originale, plus longue et circonstanciée, et y mentionne un pape Félix. Le seul fait d'avoir servi de base à la métaphrase de Xiphilin la reporte à un style plus ancien dont le neveu du patriarche Jean VIII Xiphilin se détache avec les réflexes d'un lettré accompli. C'est à cette face du dossier que nous passons maintenant en revenant sur l'origine de la tradition géorgienne touchant Jean Xiphilin.

En 1912, K. Kekelidze tirait tous ses renseignements sur Jean Xiphilin (14) d'une série de volumes manuscrits, conservés à cette époque au monastère de Gelathi, et maintenant au Musée de Kutais (15). On lit en effet, à la fin du premier volume, une longue lettre par laquelle Jean Xiphilin déclare compléter l'œuvre de Syméon le Métaphraste pour les mois de février à août, avec la bienveillante attention de l'empereur Alexis Comnène et à l'initiative de feu le patriarche Jean VIII Xiphilin († 2 aout 1075), son oncle (16). Ce dernier avait déjà consacré une métaphrase à Eugène de Trébizonde, sa ville d'origine (BHG 609z et 610), pour le 20 et le 21 janvier. Dans le codex 1 de Gelathi, le colophon de Jean s'interrompt, laissant une surface blanche: le modèle recopié était déjà mutilé au XVIe siècle. Dans le codex 4, la date d'achèvement de la copie de la métaphrase est donnée: 1565, sous le catholicos d'Aphkhasie Eudémon Čhetidze (1543-1578) (17). Cet ouvrage correspond à la renaissance du monastère. Eudémon figure sur les fresques de l'église principale, au fond du transept à gauche, à côté du roi David le Constructeur: la peinture a été refaite au XVIe siècle (18). Le portrait, autant que le ménologe,

(16) К. Кекелидзе, *Иоани Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста* dans *Христианский Восток* I (1912), p. 325-347. Reproduit dans ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 5 (Tbilisi 1957), p. 227-241. Pour toute cette bibliographie, voir G. GARITTE, *Les récents catalogues de manuscrits géorgiens de Tiflis*, dans Mus, 74 (1961), 387-422 (421).

(15) Voir la référence au catalogue de Kutaïs dans G. GARITTE, art. cit., p. 420. Nous le citerons ici: E. NIKOLADZE, *Catalogue*, Tiflis 1953.

(19) Voir le compte rendu du P. PEETERS dans *AB* 32 (1913), p. 323-325.

(17) Colophon cité par K. KEKELIDZE, (voir la note 14) art. cit. (1912) p. 335; réimpr. (1957) p. 234.

(18) Voir par exemple dans Ш. Амиранашвили, *История Грузинского искусства*, Moscou 1963, planche 189.

illustre l'importance du renouveau. Cependant tous les mois de la collection du XVIe siècle n'ont pas été sauvés. Le codex 4 de Kutaïs contient les mois de septembre et octobre (19), le codex 5, décembre (20), le codex 13, janvier (21), le codex 1, février et août (22), le codex 2, mars (23), et le codex 3 les mois de juin et juillet (24); du mois de juin il reste le modèle du XIIe siècle à Tbilisi (25); du XIIIe siècle environ est le codex 6 de Kutaïs, avec la fin de décembre, ainsi que le codex 7, avec le mois d'avril (26). Les mois de mai et novembre manquent seuls à l'appel. K. Keke-

(19) E. NIKOLADZE, (voir la note 15) *Catalogue*, p. 25-35. Sur les 68 pièces de ce recueil, 52 appartiennent aux métaphrases répertoriées par le P. DELEHAYE, *BHG*² (1909), 275-280. Les pièces supplémentaires en géorgien concernent les homélies pour la Vierge au 8 sept. et sur Zacharie et sur l'Église et la Croix. Pour les saints, il y a, au 4 octobre, S. Pierre de Capitolias par Jean Damascène, et au 25 oct. S. Demetrius, inc. *En ce temps le roi impie se soumit les Gots et les Sarmates, se rendit à Thessalonique et y séjourna...*

(20) E. NIKOLADZE, *Catalogue*, p. 35-42. Sur les 47 pièces, 23 appartiennent à la métaphrase, à l'exclusion seulement de Théodore et Théophane au 27 déc. Au 10 déc., à côté de la métaphrase, on trouve la traduction de *BHG* 1270 pour Ménas et Hermogène.

(21) E. NIKOLADZE, *Catalogue*, p. 66-68. Il ne reste que 12 pièces de ce codex mutilé. Neuf sont des métaphrases de Syméon le Logothète.

(22) E. NIKOLADZE, *Catalogue*, p. 1-8. Le mois de février a été entièrement décrit par le P. PEETERS, *La Vie géorgienne de S. Porphyre de Gaza*, dans *AB* 59 (1941), p. 66-68. Ce mois ne coïncide avec aucune pièce de Syméon, mais son calendrier coïncide singulièrement avec le ménologe publié par Latyšev. Quant au mois d'août, ses 29 pièces comprennent évidemment les quatre métaphrases de Syméon. Ses *incipit* sont la plupart du temps originaux, et vraisemblablement puisés à partir de la même source où s'alimentait le rédacteur du ménologe de Latyšev: Isaac et Dalmate (cf. *BHG* 956e), Eusignius (cf. *BHG* 640e), Dometius (cf. *BHG* 561a), etc.

(23) E. NIKOLADZE, *Catalogue*, p. 9-15 avec 37 textes.

(24) Ibid., p. 15-24, avec 75 textes. La passion de Côme et Damien est au n° 39.

(25) Pour la référence complète au Catalogue, voir G. GARITTE, art. cit., p. 416. T. M. BREGADZE, *Catalogue* du fonds S, t. 1 (1959), p. 517, ms. S-417.

(26) E. NIKOLADZE, *Catalogue*, p. 44-48 avec 35 pièces. Notons que le codex 8 de Kutaïs est un homéliaire pour les dimanches qui fait partie de la collection du XVIe siècle, et dont le modèle ancien est préservé à Tiflis sous la cote H-2258.

lidze rangeait grosso modo 100 textes dans la métaphrase de Syméon, et 145 dans celle de Xiphilin ([27]). Mais le P. Peeters regrettait déjà en 1913 que la comparaison n'ait pas été basée sur la *Synopsis metaphrastica* du P. Delehaye ([28]); en outre, en traduisant la Passion de saint Pierre de Capitolias ([29]) et en publiant la Vie de Porphyre de Gaza ([30]), il louait avant tout le catholicos Eudémon d'avoir sauvé des textes si rares et récuse l'existence en grec de la collection entière représentée par le mois de février([31]). Pourtant le mois de juin existait tel quel au XIIe siècle. C'est à cette époque que le compilateur géorgien peut avoir fait des insertions qui n'appartenaient pas au recueil de Xiphilin. La collection considérable était destinée sans nul doute à doter le monastère de Gelathi et son école, créés par David le Constructeur peu après 1103 ([32]). Le Nomocanon et la charte qui l'accompagne ([33]) attestent combien le monarque a voulu, en construisant le monastère, renouer avec la rectitude des temps anciens.

Parmi les pièces explicitement attribuées à Xiphilin, il y a celle de Côme et Damien, au 1er juillet, dans le codex 3, au fol. 373. Dans la marge on lit: « შეისწავე ვითარმედ კოზმა მკობასა ეწოდების, ხოლო დამიანე დამწყსასა; და აწ ამას იტყჳს ქსიფილინოს მეტაფრასისა ამის აღწერილი ვითარმედ ყოველივე ზიარი აქუნდა წმიდათა ამათ თჳნიერ სხეულისა » Sache que *Cosmas* veut dire « ornement », mais *Damiane* « domptage », et maintenant, Xiphilin, l'auteur de la métaphrase dit cela que ces saints avaient tout en commun sauf le corps » ([34]).

([27]) K. Kekelidze, (art. cit. à la note 14), p. 336-340. Cette section de l'article n'a pas été reproduite en 1957.

([28]) P. Peeters, dans *AB*, 32 (1913), p. 325.

([29]) Dans *AB*, 57 (1939), p. 299-301.

([30]) P. Peeters, *La Vie géorgienne*, p. 68.

([31]) Comme le texte de Ménas et Hermogène, cité note 20, double la métaphrase, il faut noter que celui de Porphyre double celle par Marc le Diacre (*BHG* 1570). Quant à Pierre de Capitolias, au 4 octobre, il n'avait pas de concurrent métaphrastique.

([32]) Voir M. Tarchnischvili, *Geschichte der kirchlichen Georgischen Literatur*, Cité du Vatican 1955, p. 56-57.

([33]) L'édition magistrale de ce Nomocanon a été donnée récemment par E. Gabidzašvili, *Didi Sdžuliskanoni*, Tbilisi 1975, 625 p. La charte royale est éditée p. 543-556.

([34]) K. Kekelidze, (art. cité à la note 14), p. 335; (1957), p. 231.

La comparaison avec la Passion grecque suggère plutôt que c'est le nom d'Anargyre qui leur est devenu commun; mais dans le contexte où la remarque est faite, au chapitre 20, il semble qu'il faille comprendre que l'ornement (κοσμέω) et la domestication (δαμάζω) se soient mutuellement offert le concours de leurs échanges. Le modèle grec de cette section a disparu entièrement, mais le jeu de mots est bien digne de l'éloge byzantin. La signification des noms leur est aussi commune.

Pour la comparaison du modèle grec avec sa métaphrase conservée en géorgien, il est commode de l'envisager dans les quatre parties principales qui la composent.

La première raconte simplement en résumé les autres légendes des couples « asiate » et « arabe » (1-3). Cette section est traduite littéralement en géorgien. Le résumé est tel que Jean Xiphilin n'avait pas de raison particulière d'en changer un seul détail. Quelques rares contre-sens en géorgien seront signalés en note, au bas de la traduction. Cette première partie atteste de manière péremptoire la dépendance de la métaphrase vis-à-vis de *BHG* 373d. Elle montre aussi que peut-être la section n'est pas aussi ancienne que le récit sur le troisième couple. La distinction des trois groupes, excellemment typés dans le synaxaire (35), relève d'une situation ancienne, affleurant déjà dans le Martyrologe Hiéronymien (36); cette annonce, fortement déformée par les copies successives, n'appartient vraisemblablement pas à la rédaction gallicane d'Auxerre vers 600, mais plutôt à la composition italienne antérieure à Cassiodore au Ve siècle (37). Ajoutons que la distinction va de soi pour le patriarche Méthode au IXe siècle (cf. *BHG* 377a), qui les classe dans l'ordre inverse de Deubner, la Passion arabe comme la plus ancienne, ensuite la « romaine », ensuite l'« asiate » (38). Dans le Martyrologe Hiéronymien le groupe des cinq frères à Byzance, la passion Romaine et la Cilicienne (*Aducia – in Licia*) se laissent distinguer.

Les deuxième et troisième parties ne se correspondent plus littéralement. Là Xiphilin opère comme métaphraste.

(35) *Synax. Eccl. CP.*, col. 144, 185 et 791.

(36) *Comm. martyr. hieron.*, p. 528-529.

(37) L. Duchesne, *A propos du martyrologe hiéronymien*, dans *AB* 17 (1898), p. 421-447.

(38) Deubner, (op. cit. à la note 3) p. 41-42.

La *conversion de Carinus* (4-13) l'illustre d'abord. Les références à Carus, empereur de 282 à 283, celle à Carus le fils, qui désigne normalement Numérien (283-285), à côté de Carinus en Occident, sont éliminées d'office. De même les citations de l'Écriture et les allusions immédiates au culte des idoles. La délation des détracteurs au par. 5 n'est pas mise aussi vivement en style direct. L'action du démon dans le cœur des jaloux est ramenée à un proverbe païen. Le par. 6 élimine le jeûne des Anargyres dans la grotte, épisode pourtant bien attesté dans la Passion syriaque et dans *BHG* 376 ([39]). Dans le par. 7, Côme et Damien se livrent aux poursuivants par des paroles directes et animées; Xiphilin de son côté appuie lourdement sur les raisons de se livrer, laissant le dialogue tomber dans le néant. Au par. 8, la métaphrase abrège au plus court, atténuant fortement les motifs religieux de l'interrogatoire et mettant en avant plutôt l'exercice illégal de la médecine. Le par. 9, en conséquence, met d'abord dans la bouche des saints une distinction entre la médecine et la magie, ensuite seulement le passage à la vraie foi, beaucoup moins développé dogmatiquement que dans le modèle. Le remanieur a sûrement été sensible à ce qu'avait d'invraisemblable la déclaration complète de foi face à un empereur qui n'en connaît mot. Les deux formes du par. 10, bien que de rédaction totalement divergente, se correspondent sensiblement. Remarquons que Xiphilin a soin de distinguer le dieu Asclépios des hommes Hippocrate et Galien, ce que le modèle grec pouvait faire entendre. Au par. 11, pour la première fois, la métaphrase triple son modèle, mettant dans la bouche des martyrs tous les lieux communs obligés de l'alternative entre la confession et le reniement. Par contre, l'invective si directe à l'empereur, visant à l'affliger d'un torticoli salutaire, est reproduite d'une manière pâle et chuchotée dans la métaphrase. Le commentateur craint sans doute de transformer Côme et Damien en magiciens. Cette attitude est confirmée au par. 12: la réaction physiologique de l'empereur peut être assimilée à un excès de colère. Seuls les proches ont compris ce qu'avaient prophétisé les Anargyres, et le rédacteur introduit son lecteur dans la coulisse pour l'avertir

([29]) P. Bedjan, *Acta Martyrum et sanctorum*, 6, (Paris 1896), p. 112-113. Deubner, op. cit., p. 211-212.

que le merveilleux n'en serait pas exclu. La menace directe a paru choquante. Notons que seul le texte syriaque, du Ve siècle, mentionne l'offre des insignes impériaux et la réponse: « Que cette pourpre reste auprès de toi! » (40). Le décalque a soigneusement évité d'impliquer le pouvoir impérial dans une affaire purement médicale. Aussi les Anargyres sont invités à exercer leur art en preuve de la validité de leur foi. Dans cet épisode, la passion *BHG* 376 est plus terne que la métaphrase. Le par. 13 dégrade encore davantage le récit. Le rescrit impérial touche ici l'empire entier, et non l'Occident seulement. Très intéressante est la mention du pape Félix, invité à baptiser Carinus. Le pape — ou plutôt l'évêque de Rome, expression plus digne d'un texte rédigé en grec — qu'on a voulu désigner ne peut être que Félix Ier (269-274) (41), alors que l'empereur Carinus ne règne que de 283 à 284, juste avant Dioclétien. L'anachronisme témoigne clairement que l'auteur de cette mention entendait annexer de force un pape Félix à la confession des Anargyres. Dans ces circonstances, il n'est pas possible de ne pas se rappeler que Félix IV (526-530) (42) transforma, dit-on, le temple de Rome (ou de Romulus et de Remus), sur la *via sacra*, en église des SS. Côme et Damien (43), ce dont il reste aujourd'hui encore une inscription de six stiques latins souvent republiés.

Cependant, si on considère que le pape Symmaque (498-514) fit déjà un oratoire *ad Sanctam Mariam* (44), et que, d'après Krautheimer, le corps de l'édifice avec l'abside dans l'église de Côme et Damien est nettement du milieu du IVe siècle, même si les restes d'ornementation peuvent paraître païens (45), on pourrait

(40) BEDJAN, op. cit., p. 115: « Ta pourpre et ta couronne (restent) avec toi! » ܐܪ̈ܓܘܢܟ ܐܦ ܬܓܟ ܥܡܟ

(41) Cf. B. DE GAIFFIER, *Les notices des papes Félix dans le martyrologe Romain*, dans *AB*, 81 (1963), p. 333-350.

(42) Ibid., p. 349. Les confusions entre les papes prénommés Félix sont nombreuses.

(43) L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, t. 1 (1886), p. 279-280. Voir dans STILTING, AASS, 7, p. 441, les autres références à Anastase le Bibliothécaire et à Jean Diacre.

(44) L. DUCHESNE, op. cit., p. 262.

(45) R. KRAUTHEIMER, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, t. 1 (Rome, 1937), p. 137-143.

se demander si Félix II (355-365) ne serait pas à l'origine de cette construction. En effet, le martyrologe hiéronymien ne connaît les trois groupes qu'à la date du 27 septembre, date uniquement romaine. Or, la passion grecque, qui ne paraît pas traduite du latin, place la fête au 1er juillet. D'où viennent ces dates divergentes? Il semble que la fondation de Félix IV justifie plutôt le 27 septembre que le 1er juillet, et celle de Symmaque également. L'absence de la légende « romaine » en latin s'explique difficilement si celle-ci doit être associée à la fondation de Félix IV, attestée de toute part.

Des considérations d'ordre plus général favoriseraient cette vue. La première est la fondation Constantinienne à Pheremma attestée par la collection des miracles coptes, la seconde est la manière dont les Anargyres se placent tout juste au début des persécutions de Dioclétien, soit juste avant, soit juste après, en sorte qu'ils sont comme les symboles du début de l'ère des martyrs. Deux légendes les font mourir non martyrs, seule la passion « arabe » inclut les cinq martyrs de la persécution, dans la forme la plus répandue. Enfin, notre texte qui mentionne Félix est parent de la rédaction syriaque du Ve siècle. Si l'importance de leur culte fut telle, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Félix II, promu pape par la volonté de Constance et malgré Libère ([46]), manifeste l'unité de l'Église au sortir des persécutions en construisant un bâtiment aux Anargyres, pour étendre à l'Occident ce qui était déjà reconnu en Orient. Félix IV, sous Justinien, aurait plutôt des raisons d'unifier les cultes *ad Sanctam Mariam* et à *Cosme et Damien*, en proposant, au 27 septembre, date uniquement romaine, le martyre le plus répandu.

Le troisième épisode (14-17) comprend l'assassinat des médecins par leur maître jaloux. La haine du frustré, au par. 14, est moins colorée dans la métaphrase, qui insiste davantage sur le processus psychologique menant au drame. La ruse utilisée pour l'exécution du crime, au par. 15, est un peu différente; comme, selon Xiphilin, le maître n'était pas parvenu à dissimuler son aversion, il n'invite pas les Anargyres tout seuls, mais les inclut dans une invitation générale à une partie de cueillette de plantes médicinales. L'illustration scripturaire passe du serviteur souffrant à Isaac, image certes moins appropriée. Mais surtout le métaphraste ajoute une grande σύγκρισις rhétorique, où il s'agit, grâce à la comparaison avec saint Étienne, de démontrer

que les victimes de cet obscur guet-apens n'y ont pas perdu leur titre de martyr. La revélation des reliques, au par. 16, est incroyablement sobre dans le modèle. Elle se limite à une sentence gnomique sur leur révélation nécessaire. Xiphilin pallie cette carence, par un récit banal où peut-être le rappel des corps séparés, réunis dans la suite, serait une réminiscence de la chamelle parlante dans la légende « asiate ». En effet, dans l'épilogue au par. 17, la collection de miracles que le métaphraste a sous la main est rattachée implicitement aux martyrs romains, alors qu'elle se rapporterait plurôt au groupe asiate où figure l'épisode de la chamelle. Notons la très intéressante réflexion du lettré sur le caractère merveilleux de son modèle: des récits à succès païens incitaient à relever le défi du côté chrétien, en joignant l'agrément du récit à la vérité de la doctrine.

Le quatrième volet (17-20) est tout entier de l'amplification et de l'ornement dans le goût byzantin de la métaphrase. La prière de l'auteur y semble si personnelle qu'on a de bonnes raisons de considérer qu'il souffrait d'une maladie au moment où il rédigeait sa métaphrase. Le style géorgien y rejoint tout à fait celui de la lettre dédicatoire à l'empereur Alexis (1081-1118) et à la mémoire de Jean VIII (†2 août 1075), dont le P. Peeters n'avait guère apprécié la grandiloquence (47).

Le texte grec est tiré du codex d'Oxford Laud. 82, fol. 268v-277v (48). Bien que l'ayant signalé en queue de son répertoire des pièces (49), L. Deubner ne l'avait pas utilisée en 1907.

Pontificio Istituto Orientale Michel van Esbroeck S.J.
Piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

(46) Cf. Ch. Pietri, *Roma Christiana*, Rome 1976, p. 408-409, sur la persistance des partis après la mort de Félix.

(47) Cf. *AB*, 32 (1913), p. 324: « le style prolixe et vide de son épître dédicatoire... »; selon le programme de la lettre, le métaphraste « expurge ses modèles des erreurs et des altérations introduites par des hommes malintentionnés ». C'est exactement ce que fait Xiphilin dans la paraphrase de *BHG* 373d.

(48) Pour les autres références, voir *BHG* 373d.

(49) Deubner (op. cit. a la note 3) p. 18 et p. 45, note 1.

Μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ.

1. Καὶ πάλιν ἀναργύρων πανήγυρις ἰατρῶν, καὶ πάλιν ἐξ ἀνθρώπων τὰ χαλεπὰ νοσήματα φυγαδεύονται· καὶ ὁ πρόξενος τούτων διάβολος καταισχύνεται. Τριπλῆ μὲν γὰρ ἡ τῶν περιωνύμων ἀναργύρων συζυγία, ἄλλων καὶ ἄλλων πάντως κατὰ τὸ ὑποστατικὸν τοῦ εἴδους ὑπαρχόντων, καὶ τρισσῶς ἀκολούθως καὶ ἡ μνήμη τῆς τούτων τελευτῆς δι' ὅλου ἐκτελεῖται τοῦ ἔτους. Πολλαπλῆ δὲ ἡ πρὸς ἀλλήλους αὐτῶν κοινωνία καὶ ἡ πάντοθεν ὁμωνυμία· τά τε γὰρ μυρία τῶν ἀνδρῶν ὀνόματα ἑκάστη δυάδι τὰ αὐτά, καὶ ἡ ἀπὸ τῆς συγγενείας καθ' ἑαυτὴν ἀδελ- 269 ra φότης ἐν πᾶσιν ἰσάζουσα· τό τε * διηκὸν τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸ τῆς ἡλικίας νεαρὸν καὶ ἀκμάζον ὅμοια καὶ ταῦτα καὶ διάφορα παρὰ τοῖς αὐτοῖς. Πρὸς τούτοις καὶ τὰ τοῦ βίου ἐπιτηδεύματα τῆς ἰατρικῆς φημι τέχνης τῆς τὰ ἡμέτερα σώματα ὑγιαζούσης κοινὸν καὶ αὐτὸ καὶ ὁμοίως προσαρμόζον τοῖς ἄλλοις. Ἔτι γε μὴν καὶ τὸ πάντων τούτων ἐξαίρετον καὶ προτερεῦον ἡ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναργυρία καὶ τὸ δωρεὰν διδόναι τοῖς ὁμογενέσι τὰς χάριτας ὡς καὶ δωρεὰν εἰληφότες παρὰ Θεοῦ, ὅθεν καὶ ὁμωνυμοῦσι πλέον ἀλλήλοις, καὶ τὴν αὐτὴν ἐπίκλησιν διὰ τὸ ταὐτὸν τῆς ἐνεργείας κοινῶς οἱ πάντες ὥς τι ἐπίσημον καὶ πανεύφημον εἰλήχασι γνώρισμα. Καὶ μὲν δὴ κοινὰ τοῖς ἀναργύροις καὶ ἐξισάζοντα ταῦτα· διαφόρων τε ὄντων πάντων αὐτῶν ὡς προείρηται 269 rb κατά τε τὴν σώματος ὑπόστασιν * κατά τε τὴν τοῦ χρόνου περίοδον κατά τε τὴν τοῦ γένους πρόοδον χρεὸν καὶ τῷ λόγῳ διαιρεθῆναι αὐτούς· καὶ περὶ ἑκάστης δυάδος τὰ ἰδιάζοντα πάλιν προεκτεθῆναι σαφῶς, ὥστε ὑπεξῃρημένων τῶν κατὰ ἀλλήλους καιροὺς ἑορταζομένων ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι περὶ τῶν προκειμένων κατὰ τὸ ἀναγκαῖον διαλαβεῖν.

2. Ἓν μὲν οὖν ζεῦγος τῶν ἀναργύρων ἐκ τῆς καλλίστης τῶν χωρῶν Ἀσίας γεγένηται, οἷς καὶ μήτηρ ὄνομα Θεοδότη, ταχὺ μὲν χηρεύουσα τοῦ ἀνδρός, ἀντὶ πατρὸς δὲ τοῖς παισὶ γεγονυῖα, καὶ ἀνδρικῶς καὶ τοὺς νέους ἀνάγουσα καὶ παιδεύουσα καὶ τῇ τε εὐσεβείᾳ τῇ τε ἐναρέτῳ πολιτείᾳ ῥυθμίζουσα καὶ στηρίζουσα, καὶ ἁπλῶς πρὸς τὸν ἑαυτῆς βίον ὡς πρὸς ἀρχέτυπον ἐξομοιοῦσα τούτους καὶ εἰκονίζουσα καὶ πρὸς τὸ σεμνότερόν τε καὶ κοσμιώτερον κατευθύνουσα, ὡς ἀληθῶς τῆς

Martyre des saints et célèbres Anargyres Côme et Damien.

1. Et à nouveau la fête des Anargyres médecins, à nouveau les maladies pénibles sont chassées des hommes, et leur pourvoyeur le diable en prend honte. Triple est la paire des célèbres Anargyres, différant complètement l'une de l'autre quant à la substance de leur être, et en conséquence c'est trois fois que durant toute l'année s'accomplit la mémoire de leur décès. Multiples sont leurs traits communs mutuels et leur homonymie est complète. Les noms des hommes sont myriades, ceux de chaque paire les mêmes, et la confraternité de la naissance même commune est égale chez tous. La correspondance du nombre et la jeunesse et la fleur de l'âge sont semblables, identiques et différentes chez les mêmes. En outre, le nécessaire de la vie, j'entends la technique médicale qui guérit les corps, est commune et identique et semblablement adaptée à tous. Ensuite le plus remarquable et le plus important de tout cela est le refus d'argent provenant de la vertu, le don gratuit des grâces par les frères qui l'avaient reçu gratis de Dieu, par où surtout ils portent le même nom les uns vis-à-vis des autres. Par une identité d'énergie ils avaient tous reçu en commun la même vocation comme une notion précieuse et d'excellente réputation. Telles étaient les choses communes et correspondantes chez les Anargyres, tous étant différents comme on l'a dit, il faut les distinguer dans le discours selon l'individualité du corps, selon la période du temps et selon l'origine de la nation, et clairement proposer à nouveau les singularités de chaque paire, afin qu'après avoir rappelé ceux qui sont fêtés à d'autres moments respectifs, nous passions ensuite comme il convient à ceux qui se présentent aujourd'hui.

2. Un couple d'Anargyres est issu de la plus belle des régions d'Asie, et a une mère appelée Théodotè. Tôt privée de son mari, et ayant servi de père pour ses enfants, elle éleva et éduqua les jeunes et les disciplinant et les affermissant dans la piété et la conduite vertueuse, les conformant et les dessinant simplement selon sa propre vie comme selon un modèle, et les dirigeant vers ce qui est plus noble et plus élégant. Aussi tous disaient que les

269 va μητρὸς τὰ * παιδία παρὰ πάντων λέγεσθαι. Καὶ ἐπ' αὐτοῖς καὶ μὴν καὶ πρὸς τὰς λογικὰς καὶ ἐλευθερίους ἐμβιβάσας τέχνας τάς τε ἄλλας καὶ οὐχ ἥκιστα τὴν ἰατρικήν. Ταύτην γὰρ μᾶλλον τῶν ἄλλων οἱ θαυμαστοὶ νεανίαι ἐπιμελῶς ἠκριβώσαντο, ἅτε καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν γνώμην κατανοήσαντες τὴν ἐπιστήμην συντείνουσαν καὶ θεοφιλῆ καὶ φιλάνθρωπα τὰ ἀποτελέσματα ἔχουσαν· ἃ δὴ καὶ ὡς ἡμέρα πρὸς ἅπαντας τοὺς νοσοῦντας ἐπιδεικνύμενοι οὐ διέλιπον ἀναργύρως πάντα καὶ δίχα οἱουδήποτε λήμματος. Καὶ οὐ πρὸς τοὺς λογικοὺς μόνον καὶ ὁμογενεῖς ἀλλ' ἤδη καὶ πρὸς αὐτὰ τὰ ἄλογα ζῷα δι' ἄκραν συμπάθειαν καὶ τὴν τῶν θείων ἐνταλμάτων ὑπακοὴν τῶν παρακελευομένων. Καὶ κτῆνος εἰς βόθρον ἐμπεσὼν προθύμως δεῖν ἡμᾶς ἀνασῴζειν καὶ ἀνιστᾶν.
269 vb Τούτους μὲν δὴ ὁσίως οὕτως καὶ * θεαρέστως βιώσαντας καὶ σωτῆρας ἀναριθμήτων ψυχῶν ἀναδειχθέντας, καὶ θαύμασιν ὑπερφυέσιν ἐκλάμψαντας (1) ἐν εἰρήνῃ πρὸς ἑαυτὸν μετέστησεν ὁ Θεός, πρότερον μὲν τὸν δεύτερον Δαμιανόν, ὕστερον δὲ τὸν προηλικώτερον Κοσμᾶν, ὧν καὶ τὴν μνήμην ἡ πρώτη τοῦ Νοεμβρίου μηνὸς ἐκληρώσατο. Τὰ δέ γε παρ' ἐκείνων τελούμενα περὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἰάματα οὐ μέχρι τῆς τούτων ἔστησαν βιωτῆς ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἐνθένδε τῶν ἁγίων μετάστασιν ὁμοίως τοῖς δεομένοις καὶ ἐπικαλουμένοις τὰ ἐκείνων ὀνόματα συνεχῶς ἐπιδαψιλεύονται. Καὶ εἰς δεῦρο ἀφθόνως ἐπιδεόμενα οὐκ ἐκλείπουσιν· ὧν οὐκ ὀλίγα παρὰ πολλοῖς τυγχάνει ἀνάγραπτα.

3. Ἄλλη δὲ πάλιν δυὰς τῶν ἀναργύρων ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀρραβίας
270 ra ἔχει τὴν γέννησιν ἐπὶ τῶν χρόνων τῆς βασιλείας Διοκλητιανοῦ * καὶ Μαξιμιανοῦ τῶν περὶ τὴν ἑλληνικὴν θρησκείαν μάλιστα δεισιδαιμονεστάτων. Ἐκεῖθεν δὲ προελθόντες οἱ καλοὶ νεανίσκοι καὶ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης ἐν πείρᾳ ὑπάρχοντες ἱκανοί, καὶ σῴζειν πολλοὺς ὀρεγόμενοι καὶ τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις μεταδιδόναι εἰ δυνατὸν καὶ ἐπὶ τὰ πόρρω τῆς πατρίδος ἐβάδιζον, τὰς παρατυχούσας πόλεις καὶ χώρας περιερχόμενοι καὶ τοὺς κακῶς ἔχοντας περιέποντες καὶ τὰς νόσους ἰώμενοι. Καὶ διπλῆν τὴν θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις περιποιούμενοι· μετὰ γὰρ τοῦ θεραπεύειν τὰ σώματα καὶ χαρίζεσθαι τοῖς κάμνουσι τὴν ὑγίειαν ἔτι καὶ τὴν ψυχὴν ἐκείνων σωτηρίαν ἐπραγματεύοντο τὴν περὶ τὸ σέβας πλάνην αὐτῶν ἐξελέγχοντες καὶ τὸν Χριστὸν καταγγέλλοντες Θεὸν μόνον καὶ υἱὸν Θεοῦ προαιώνιον καὶ πάντων
270 rb τῶν ὄντων ποιητὴν καὶ προνοητήν, καὶ ῥαδίως πεί * θοντες τοὺς διδασκομένους ἀπὸ τοῦ ἔχειν καὶ τὰ ἔργα τοῖς λόγοις συντρέχοντα.

---

(1) ms. – τες.

enfants étaient vraiment de leur mère. En outre elle les avait engagés dans les arts de la raison et de la liberté, et entre autres disciplines et non le moins dans la médecine. Les étonnants jeunes gens s'y appliquèrent plus qu'au reste car ils avaient saisi que cette science rejoignait leur propre intuition et possédait les recettes agréables à Dieu et aux hommes; comme elles étaient douces à tous les malades, ils ne cessaient de les prodiguer entièrement gratis et sans le moindre cadeau, non seulement aux êtres raisonnables et congénères, mais encore aux animaux privés de raison grâce à une sympathie extrême et à l'écoute des préceptes divins qu'ils avaient reçus. Une bête est tombé dans un puits... il nous faut courageusement la sauver et la rétablir. Ayant vécu ainsi saintement et en plaisant à Dieu, s'étant montrés les sauveurs d'âmes innombrables et ayant brillé par des miracles surnaturels, il furent transportés par Dieu auprès de Lui, d'abord le second Damien, ensuite le plus âgé Côme, le premier novembre en ayant recueilli la mémoire. Les guérisons qui ont été accomplies par eux sur les malades ne s'arrêtèrent pas avec leur vie, mais débordent à profusion après le départ d'ici-bas des saints, pareillement en faveur de ceux qui les supplient et invoquent leurs noms. Et jusqu'ici ils ne se dérobent pas aux masses de demandes, dont quelques unes d'entre elles ont été mises par écrit.

3. Une autre paire d'Anargyres tire son origine de l'Arabie heureuse à l'époque du règne de Dioclétien et de Maximien, les plus fanatiques de la religion païenne. Les bons jeunes gens venus de là en ayant suffisamment d'expérience de la science médicale, voulant en sauver beaucoup et si possible partager leur don particulier avec tous les hommes, franchirent les limites de leur patrie, traversant les villes et les campagnes rencontrées, cherchant ceux qui se trouvaient mal et guérissant les maladies. Et ils procuraient aux hommes une thérapeutique double; après avoir soigné les corps et accordé la santé aux accablés, ils négociaient aussi le salut de leurs âmes, ils dénonçaient l'erreur de leur culte et prêchaient le Christ, le seul Dieu et Fils de Dieu avant les siècles, créateur et dispensateur de tous les êtres, et ils persuadaient facilement ceux qu'ils enseignaient parce que leurs œuvres ac-

Ἐν γὰρ τῷ ὀνόματι τοῦ καταγγελλομένου Χριστοῦ τὰς ἰάσεις ἐπετέλουν τοῖς ὅπως δήποτε πάσχουσιν, ἀνθρώποις δὲ καὶ κτήνεσιν ἅμα, καὶ ταῦτα ἐνείργουν ἀμισθῆ καὶ ἄνευ τῆς οἵας οὖν δόσεως ἢ δεξιώσεως. Ὡς οὖν ὁδῷ προϊόντες ἐπὶ Κιλικίας ἐγένοντο, καὶ τὰ ὅμοια κἀνταῦθα καὶ ἔπραττον καὶ ἐκήρυττον. Ἔτυχε δὲ τηνικαῦτα ἐνδημεῖν τῷ τόπῳ τὴν τῆς λύσσης ἐπώνυμον ἡγεμόνα, τὸν ἀσεβέστατον πάντων καὶ δραστικώτατον τὰ εἰς τὴν ἄμυναν τῶν Χριστιανῶν. Συνεσχέθησαν μὲν αὐτίκα ὑπὸ τῶν ἐκείνου ὑπηρετῶν, προσήχθησαν δὲ αὐτῷ ἐν Αἰγαῖς τῇ πόλει διατρίβοντι, παρ' οὗ καὶ πολλοῖς καὶ παντοδαποῖς εἰδέσι βασάνων ὑποβληθέντες εἰς κάμινον αὖθις τοῦ πυρὸς ἐμβληθέντες καὶ ἀβλαβεῖς
270 va ἐκεῖθεν ἐξεληλυθότες, εἶτα καὶ σταυρῷ * ἀναρτηθέντες καὶ ξεσθέντες καὶ σῷοι καταχθέντες τέλος διὰ ξίφους τὰς κεφαλὰς ἀπετμήθησαν· οὐ μόνοι τὴν τοιαύτην ἄθλησιν διηνυκότες, ἀλλὰ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ὁμαιμόνων τριῶν. Συνετελοῦντο δὲ καὶ οὗτοι τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ τοῦ Ὀκτωμβρίου μηνός.

4. Καὶ τοιαῦτα μὲν ὡς ἐν ἐπιτόμῳ τά τε τοῦ βίου τά τε τοῦ τέλους τῆς διττῆς δυάδος τῶν μακαρίων ἀναργύρων, διαβαινέτω δὲ ὁ λόγος ἔτι καὶ ἐπὶ τὴν τρίτην συζυγίαν οἷς πανηγυρίζομεν σήμερον· οὗτοι τοιγαροῦν ἀπὸ τῆς παλαίας ἐξέφυσαν Ῥώμης ἐπὶ βασιλείας Καρίνου. Καὶ γὰρ ὁ αὐτὸς Καρῖνος τῆς βασιλείας διάδοχος τῷ ἀδελφῷ Κάρῳ γενόμενος ὡς ἐκεῖνος Κάρῳ τῷ πατρί. Καὶ τὴν πρὸς τὰ εἴδωλα διεδέξαντο πλάνην· καὶ ἦν οὗτος ὁ Καρῖνος τἄλλα μὲν ἐπιεικὴς καὶ μέτριος, τοῦ ψεύδους δὲ τῇ μακρᾷ τοῦ χρόνου συνηθείᾳ καὶ ταῖς προ-
270 vb γονικαῖς παρα*δόσεσιν ἀνήκοος ὢν τῆς ἀληθείας τῶν δαιμόνων προσανεῖχε τῇ λατρείᾳ. Κατὰ γοῦν τὸν ὀλίγον χρόνον τῆς αὐτοῦ βασιλείας ὥσπερ τινὲς δύο φωστῆρες ἐπέλαμπον τὴν ἑσπέριον χώραν Κοσμᾶς τε καὶ Δαμιανὸς οἱ θαυματουργοί, φαίνοντες ἐν τῇ νυκτὶ τῆς πλάνης καὶ τὴν σκοτόμαιναν τῆς ἀσεβείας ὡς ὁμίχλην παχεῖαν αὔρᾳ πραείᾳ τοῦ ἐν αὐτοῖς ἁγίου Πνεύματος ἠπίως καὶ κατ' ὀλίγον σκεδάζοντες, ἀδελφοὶ τὰ σώματα, ἀδελφοὶ καὶ τὰς γνώμας, σύσκηνοι ὁμοδίαιτοι, μίαν ὁδὸν καὶ ταύτην ἄμωμον τὴν πρὸς οὐρανὸν φέρουσαν τέμνοντες, ὡσεὶ ἐλαίᾳ κατακάρπῳ πεφυτευμένοι ἐν τῷ οἴκῳ Κυρίου (²), πᾶσι καρποῖς τοῦ Πνεύματος θάλλοντες, ἀγάπῃ καὶ χαρᾷ καὶ ἐγκρατείᾳ καὶ ἀγαθωσύνῃ κεκαλλωπισμένοι· καὶ τῇ ἐν ἅπασιν εὐθύτητι τὸν
271 ra πλοῦτον τοῖς δεομένοις ἐν ἁπλότητι πλουσίᾳ * χειρὶ διανέμοντες λαμβάνουσιν ἐοικότες ἢ παρέχοντες καὶ μακάριοι ὄντες κατὰ Χριστόν,

(²) Ps., 51(52),8.

compagnaient leurs paroles. Au nom du Christ annoncé, ils accomplissaient les guérisons de quelque sorte de maladies que ce soit, à la fois pour les hommes et pour le bétail, et cela ils le faisaient sans salaire et sans quelque don ou reçu que ce soit. Avançant en chemin ils arrivèrent en Cilicie et faisaient et prêchaient les mêmes choses là aussi. Or en ce moment habitait en ce lieu un chef au nom de « destruction » [Lysias], le plus impie de tous et le plus énergique à se défendre des Chrétiens. Ils furent donc saisis aussitôt par ses serviteurs et amenés à lui qui fonctionnait dans la ville d'Aigai. Jetés par lui dans de nombreux types de supplices ayant même été immergés dans la fournaise de feu, ils en sortirent indemnes. Ensuite attachés à la croix et fustigés, mais maintenus saufs, ils eurent finalement la tête tranchée par l'épée, n'ayant pas subi seuls ce combat, mais avec trois autres consanguins. Et ceux-ci furent exécutés le dix-sept du mois d'octobre.

4. Tel est en résumé le destin de la vie et de la mort du deuxième couple de bienheureux Anargyres. Que le discours passe alors au troisième couple que nous fêtons aujourd'hui. Or ceux-ci naquirent de la Rome ancienne sous le règne de Carin. Ce même Carin avait reçu la succession de l'empire par son frère Carus, comme celui-ci de Carin le père. Et ils suivaient l'erreur des idoles. Ce Carinus pour le reste était équilibré et mesuré, mais par l'habitude longue du mensonge et par la tradition ancestrale, il n'écoutait pas la vérité et se livrait à l'adoration des démons. Pendant le petit temps de son règne les thaumaturges Côme et Damien illuminèrent l'Occident, brillant dans la nuit de l'erreur, par le doux rayonnement de l'Esprit-Saint en eux, avec délicatesse et peu à peu ils dispersaient l'obscurité de l'impiété comme un brouillard épais, frères par le corps comme par l'intuition, de même toit et de même table, se frayant un unique chemin, celui-là même qui, innocent, conduit au ciel, « plantés dans la maison du Seigneur comme un olivier chargé de fruits » (*Ps.* 51(52),8) et bourgeonnant de tous les fruits de l'Esprit, ornés de la charité, la grâce, la continence et la bonté, distribuant d'une main généreuse dans la droiture envers tous et à tous ceux qui demandent les biens avec simplicité, ils reçoivent plutôt qu'ils ne procurent en estimant que, bienheureux selon le Christ, le royaume

ὄντως ἑαυτῶν εἶναι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Οἷα τῷ Πνεύματι πτωχοὶ νουνεχῶς τε καὶ φρονίμως πραγματευόμενοι, οὗτοι παρά τινι τὴν ἰατρικὴν ἐπισήμῳ ἕλληνι δὲ τὴν θρησκείαν φοιτῶντες, τὰ Ἱπποκράτους ἐδιδάσκοντο παρὰ τοῦ καὶ Γαληνοῦ. Καὶ τοῦτο διὰ φιλανθρωπίαν καὶ τῶν ὁμογενῶν ὠφέλειαν, ὡς ἂν δεισιδαίμοσιν οἱ νοσήμασι περιπίπτοντες προστρέχωσιν ἰατροῖς καὶ τῆς εἰδωλικῆς μεταλαμβάνωσι λύμης, ἀλλ' ὑπηρέτας Θεοῦ ἀληθινούς (3), καὶ πρὸς τῇ σωματικῇ καὶ ψυχικῆς ὑγιείας μετέχουσιν· ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ διδασκάλῳ τὸν ἑαυτῶν βίον ὁδηγὸν πρὸς τὴν εὐσέβειαν ἐτίθεντο, καὶ τῆς ἐπιχύσεως τῷ τούτου λογιστικῷ ἀνακάθαρσις ὡς λύχνον ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ φαίνοντι, κἂν
271 rb ἐκεῖνος * ἐν σκότει καθήμενος φῶς ἰδεῖν οὐκ ἠθέλησεν· βοηθήμασι γὰρ χρώμενοι καὶ φαρμάκοις ἰατρικοῖς κατὰ νοσημάτων τε καὶ τραυμάτων μικρὰν μέν τινα πρόφασιν αὐτὰ τῆς ἰατρικῆς ἐποιοῦντο· τὰς ἰάσεις δὲ καὶ θεραπείας τῇ ἐπικλήσει τοῦ μεγάλου ὀνόματος ἐνείργουν Χριστοῦ, ὃ δὴ καὶ μέγα καθάπερ καὶ ἦν θαῦμα. Τὴν ἐπίκλησιν δηλαδὴ ταύτην οἱ νοσημάτων ἀπαλλαττόμενοι κατὰ μικρὸν ἐν τῷ συνιεῖν οὗς εὐήκοον τοῖς ἁγίοις ὑποκλίναντες μετὰ πολλῆς τῆς προθυμίας ἐδιδάσκοντο τὴν ἀλήθειαν, τὸν λόγον αὐτοῖς ἐν πίστει κατηχούμενοι καὶ δεχόμενοι, ὁρῶντες αὐτοὺς μάλιστα μὴ μόνον εἰς μισθοῦ χάριν ἀνερχομένους λαβεῖν τι παρ' οὐδενὸς τῶν ἀφθόνῳ χειρὶ καὶ πλουσίᾳ παρεχόντων ἀργύρια καὶ χρυσία καὶ πολλὰ τῶν ὑφασμάτων καὶ κάλ-
271 va λιστα, ἀλλὰ καὶ οἷς τὰ πρὸς τὴν χρείαν * οὐ διαρκῶς εἶχε τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ οἴκοθεν χορηγοῦντας ἐν ἱλαρότητι κατὰ τὸν τῆς εὐσεβείας νόμον. Ἐξ οὗ δὴ μεγάλους ἐκάλουν τούτους ἰατροὺς εὐπαρρησιάστως καὶ ἀναργύρους ἅπαντες. Ἐπεὶ καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἄμισθον τὴν ἰατρείαν ἐχαρίζοντο παρὰ Χριστοῦ ταύτην καὶ λαβόντες καὶ παρέχοντες, ὃς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε (4).

5. Τῆς φήμης τοίνυν τοὺς ἀναργύρους τούτους πανταχοῦ διακηρυττούσης, ἦν ὁρᾶν τοὺς παντοίοις πάθεσι καὶ νοσήμασι καὶ ἀνιάτοις πιεζομένοις τραύμασι πρὸς αὐτοὺς ἐκ πάσης ἐκείνης τῆς περιχώρου, καὶ πολλοὺς ἄλλους μακρὰν ὁδὸν τέμνοντας ἐρχομένους καὶ δωρεὰν μὲν τὰς ἰάσεις λαμβάνοντας, μισθὸν δὲ δίκαιον ἀπαιτουμένους παρὰ τῶν ἁγίων τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν, ἵνα μὴ μόνον τὰ σώματα ἀλλὰ καὶ

(3) Cet accusatif est difficilement explicable.
(4) Matth., 8,17.

des cieux est vraiment à eux. Tout ce que, pauvres en esprit, ils négociaient avec intelligence et prudence, ils le tenaient de la fréquentation d'un homme célèbre en médecine mais païen de religion, apprenant les choses d'Hippocrate et de Galien entre autres, et cela par philanthropie et aide des congénères, afin que ceux qui tomberaient dans des maladies pour eux païennes se rendent chez les médecins qui participent au fléau idolâtre, mais en tant que vrais serviteurs de Dieu, ils ajoutaient à la santé du corps celle de l'âme. A leur maître même ils proposèrent leur propre vie comme guide de la piété, et (c'est) la purification de la diffusion dans son intellect comme une lampe brillant dans une place de brume éclairée. Et si, assis dans les ténèbres, il ne voulait pas voir cette lumière, en utilisant les adjuvants et les médicaments de docteurs contre les maladies et les lésions, par quelque petit prétexte ils pratiquaient le propre de la médecine. Mais les guérisons et les soins, ils les produisaient par l'invocation du grand nom du Christ, ce qui était grandiose comme miracle. Avec cette invocation, ceux qui étaient délivrés de la maladie en peu de temps, en le comprenant, après avoir prêté une oreille favorable aux saints, apprenaient avec beaucoup d'enthousiasme la vérité. Catéchisés dans la foi, ils recevaient d'eux la parole, voyaient surtout qu'ils n'étaient pas venus pour la récompense d'un salaire et ne prenaient rien de personne de ceux qui, généreux de leur main, présentaient richesses, argent, or et nombreuses étoffes superbes. Et même ceux des malades qui ne jouissaient pas du nécessaire, ils les entouraient depuis chez eux avec gaieté selon la loi de la piété. C'est pourquoi tous les appelaient ouvertement grands médecins et « Anargyres », puisque même aux animaux dépourvus de raison ils accordaient les soins sans salaire, le recevant du Christ « qui a pris nos faiblesses et porté nos maladies » (*Matth.* 8,17).

5. La renommée ayant partout proclamé ces Anargyres, on pouvait voir ceux qui étaient affligés de maux et de maladies variées et de lésions incurables, venir de toute cette contrée, et bien d'autres ayant fait un long chemin pour recevoir gratuitement la guérison en demandant aux saints en juste rétribution la foi au Christ, afin que, guéris non seulement de corps mais aussi de

271 vb τὰς * ψυχὰς ἰώμενοι καὶ τὴν ὑγίειαν ὁλόκληρον παρέχοντες, ὑποστρέφωσιν ὅθεν ἥκασι χαίροντες καὶ γινώσκοντες καλῶς τίς ὁ ἀληθινὸς ἰατρός, στερεὰν αὐτῶν τὴν πίστιν διατηρῶσιν ἀκλόνητόν τε καὶ ἄτρεπτον ἐν καιροῖς τρεπτοῖς. Τηνικαῦτα καὶ πολὺν ἐμποιοῦσι τὸν τάραχον καὶ σφοδρὸν ἐκ τῆς κατεχούσης ζάλης ταῖς προπαγέσι τὸν σάλον ψυχαῖς, ἀλλὰ πῶς εἶχε ταῦτα ῥᾴως ἴησιν ὁ πονηρὸς καὶ τῆς ἀνθρωπίνης σωτηρίας ὁ ἀρχαῖος καὶ ἐπίβουλος. Οὐκοῦν οὐ διήνεγκεν ὁ ἔξαρχος τῆς κακίας ἀλλ' ἔσπευσεν ὥστε καὶ αὐτῷ Καρίνῳ τῷ βασιλεῖ τὰ περὶ τῶν ἁγίων τούτων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ μετ' ἐπιπλοκῆς οὐκ ὀλίγης καὶ ψεύδους εἰς ἀκοὰς φθᾶσαι καὶ τὴν ἐκείνου διαταράξαι ψυχήν. Ἀμέλει καὶ κινεῖ κατ' αὐτῶν οὓς ἤδη τῶν ἄλλων ζηλωτὰς εἰδωλομανίας ἀπάραντας ἐκ τῆς κώμης ἐν ᾗ διῆγον οἱ ἅγιοι, πρὸς τὴν Ῥώμην 272 ra * γενέσθαι, καὶ τῷ βασιλεῖ κατειπεῖν αὐτῶν καὶ πρὸ φόνον ἐρεθίσαι τῶν δικαίων ὡς ἂν τὰ μεγάλα τοῖς ὑπ' αὐτῶν τιμωμένοις χαρίσονται δαίμοσιν. Οἱ δὴ καὶ τὴν Ῥώμην καταλαβόντες προσίασι τῷ Καρίνῳ καὶ σχήμασι καὶ ῥήμασι καὶ αὐταῖς ἐκ τῆς ἔνδοθεν ταραχῆς ἐπικεχρωσμέναις ὄψεσι σαφῆ τὴν κατὰ τῶν ἁγίων μανίαν αὐτῶν ἐμφαίνοντες. Καὶ « ὦ βασιλεῦ ἔφασαν, τίς ἡ τοσαύτη μακροθυμία καὶ ἀνοχὴ περὶ τὸ σέβας τῶν ἀηττήτων θεῶν καὶ τῆς πολλῆς τοῦ σοῦ κράτους ἀνεξικακίας ὥστε καὶ προσδοκᾶν σου τὸ ὑποχείριον κατὰ τῆς σῆς τὸν θυμὸν αὐτῶν ἀναφθῆναι στρατιᾶς, καὶ πολεμίων ἡμῖν ἔφοδον ἀναστῆναί τινα τῶν ἀπροόπτων ἅτε δὴ καταφρονουμένων αὐτῶν ὡς ἠθετημένων ὑπό τινων ἀνδρῶν δύο τὴν ἰατρικὴν μὲν ὑποκρινομένων θεραπείαν, γοη-272 rb τείαις δὲ κεχρημένων, καί τισιν ἐπωδαῖς * ἀλλοκότοις (5) οἱ δὴ καὶ τὰς διάνοιας τῶν ἀρρωστιῶν ἀνάγκαις συνεχομένων ἐξαπατῶντες ἐπιγράφουσι τὰς ἰατρείας τῷ βιαίως πάλαι μετὰ λῃστῶν ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἀναιρεθέντι Ἰησοῦ ὃν καὶ Χριστὸν αὐτὸν καλοῦσιν. Ὡς ἐντεῦθεν πολλοὺς ἀποφεύγειν καὶ ἀφίστασθαι τοῦ τιμᾶν τοὺς ἀθανάτους θεούς, καὶ τῆς ἀρχαιοτάτης καὶ πατροπαραδότου τῶν Ῥωμαίων θρησκείας μηδαμῶς ἐπιστρέφεσθαι. Ζητηθῆναι οὖν δὴ ἀναγκαῖον τοὺς λυμεῶνας τούτους παραστῆναί τε τῷ μεγάλῳ βήματι τοῦ σοῦ κράτους καὶ δίκην δοῦναι τῆς τόλμης ταύτης ἀξίαν · ὅπως ἂν καὶ θεοί σε, κράτιστε βασιλεῦ, εὖ μάλα τῆς εὐνοίας ἀποδέξωνται, καὶ ἡμῖν ἵλεοι ἔσονται καὶ βοηθοὶ καὶ σύμμαχοι κατὰ τῶν σῶν ἱστῶνται πάντων ἐχθρῶν. »

---

(5) ms. ἀλοκ –

l'âme, et disposant d'une santé complète, ils retournent d'où ils étaient venus, joyeux et sachant bien qui est le vrai médecin, et qu'ils gardent la foi elle-même solide, inflexible et irréversible dans les temps versatiles. Alors on provoqua un grand tumulte entraînant une violente secousse aux âmes nouvellement fixées sous la marée ambiante, et pour qu'il en ait été ainsi, le mauvais agit facilement, l'antique machinateur contre le salut des humains. Le prince du mal n'avait pas changé, et il s'agita pour que les affaires de ces saints Côme et Damien, non sans beaucoup d'intrigues et de mensonge, arrivent à l'oreille de l'empereur Carin lui-même, et qu'elles lui troublent l'âme. Il dérangea contre eux ceux qui, déjà plus fanatiques que les autres dans le culte des idoles, avaient quitté le village où les saints résidaient, et (les) incita à être à Rome et à médire d'eux devant l'empereur, et à provoquer l'exécution des justes afin de plaire intensément aux démons qu'ils honoraient. Ceux-ci ayant gagné Rome arrivent chez Carin, et par le geste, la parole, et les vues mêmes élaborées dans leur agitation intérieure dévoilent clairement leur hostilité contre les saints: « O Empereur, disent-ils, quelle est cette temporisation et cette abstention à vénérer les dieux immortels et les grands protecteurs de ton pouvoir? au point que tes sujets s'attendent à ce que leur colère s'allume contre ton armée, et qu'une invasion d'ennemis imprévus ne survienne. Ils sont en effet méprisés et écartés par deux hommes qui prétendent user de médecine mais emploient la magie, et par des incantations bizarres qui abusent l'esprit des infirmes voués à la nécessité, ils attribuent les guérisons à celui qui autrefois a été exécuté avec des brigands en Judée, Jésus qu'ils appellent Christ. En sorte que par là beaucoup s'en vont et abandonnent le respect des dieux immortels et ne reviennent plus jamais au culte antique et ancestral des Romains. « Il faut donc chercher à présenter ces malfaiteurs au grand tribunal de ton pouvoir et rendre digne justice de cette arrogance afin que les dieux aussi, ô très puissant Empereur, reçoivent avec satisfaction cet hommage et nous soient propices, et qu'ils demeurent favorables et alliés contre tous tes ennemis ».

...

6. Τούτοις ὃν λογισμὸν τοῖς ῥήμασι διαταραχθεὶς ὁ βασιλεύς, πέμπει
272 va τοὺς ἄξοντας μετ' ὀργῆς εἰς Ῥώμην Κοσμᾶν * καὶ Δαμιανὸν ὧν ἐγκαλοῦνται λόγον ὑφέξοντας ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ κριτηρίου. Ἐπειδὴ κατ' ἐκεῖνον οἱ σταλέντες γεγόνασι τὸν τόπον ἐν ᾧ καὶ τὰς διατριβὰς οὗτοι ποιούμενοι τὰς ἰάσεις ἐπετέλουν, καὶ τῆς πλάνης ἀποσπῶντες τοὺς ἰωμένους Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ πρόσηγον Θεῷ. Τὴν παρουσίαν ἰδόντες οἱ τῆς χώρας ἐκείνης τῶν ὁπλίτων καὶ ὅτου χάριν οὗτοι παρὰ τοῦ βασιλέως ἧκον ἐκ Ῥώμης πεμφθέντες πυθόμενοι καὶ
272 vb μαθόντες συνελθόντες οὐκ ὀλίγος (6) * ἐπὶ τὸ αὐτὸ λαός, ἄραντες ὁμοῦ τοὺς ἁγίους εὐλαβῶς τε καὶ σπουδαίως ἐν ἀδήλῳ κρύπτουσι τούτους ἐπ' ὄρους καὶ τῷ ἐκεῖσε σπηλαίῳ ἐναποκρύπτουσιν ἔνθα καὶ διετέλεσαν οἱ ἅγιοι βρωτοῦ τινος ἢ ποτοῦ τὸ παράπαν ἄγευστοι, τῶν κατακρυψάντων αὐτοὺς ἐφ' ἱκανὰς ἡμέρας ὥσπερ ἐπιλαθομένων αὐτούς, ἀλλὰ πολυτελεστέραν ἐκεῖνοι καὶ διαρκεῖ τράπεζαν ἑαυτοῖς παρετίθεσαν, τὰς πρὸς Θεὸν ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαλήνῃ προσευχάς τε καὶ ὁμιλίας ἀδιαλείπτας ἅπαξ εἰδότες ἐκ τῆς συνοικούσης αὐτοῖς θείας χάριτος ὡς οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος (7), ἀλλὰ καθάπερ τῆς γῆς τὸ αἰσθητὸν σῶμα καρποῖς οὕτω καὶ ταῖς οὐρανίαις ἐλλάμψεσι ψυχὴ διατρέφεται.

7. Οἱ τοίνυν στρατιῶται τοὺς ἁγίους ἐπὶ τοσαύταις ἡμέραις ἀναζη-
273 ra τοῦντες ἐπεὶ μηδεὶς ἦν αὐτοὺς ὁ καταμηνύων, μὴ ἔχοντες * ὅπως εὑρήσουσι τοὺς ζητουμένους, πάντων ὡς ἐν ἑνὶ στόματι τί ἄρα καὶ γεγόνασιν ἀρνουμένων εἰδέναι, καὶ κεναῖς χερσὶ πρὸς τὸν πέμψαντα δεδοικότες ἐπανελθεῖν τί σκέπτονται καὶ τί ποιοῦσιν, συναρπάσαντες ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας ὅσαι τε τῶν ἄλλων προέχοντες κατὰ χώραν ἦσαν, καὶ ὅσαι τῶν εὐπορωτέρων κοσμίων. Καὶ δεσμὰ περιθέντες εἰς πλοῖα τούτους θέμενοι διὰ θαλάσσης ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἔπεμπον· αὐτοὶ διὰ τῆς ξηρᾶς τοῖς αἰγιαλοῖς παροδεύοντες καὶ τὴν φυλακὴν τούτων παρὰ πόδας ποιούμενοι καὶ οὕτως πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας ὑπέστρεφον, τὸ πρακτέον ἀνατιθέντες τῷ ἐκείνου θελήματι. Ἀλλὰ μεταξὺ μαθόντες οἱ ἅγιοι τὰ γενόμενα δεινὰ ἐποίουν· οὐκ ἀνεκτὸν ἡγούμενοι τὸ παράπαν ἄλλους ἀντ' αὐτῶν ἄγεσθαι τοῖς δεσμοῖς καὶ κακοπαθεῖν
273 rb ἀναιτίους * αὐτοὺς δὲ διάγειν ἀνέτους, καὶ προσέτι καὶ τῆς διὰ πολλῆς ἐφέσεως ὀρεγομένης αὐτῆς ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίας ἀπολειφθῆναι

(6) Treize lignes du verso sont laissées en blanc à cause de la transparence du feuillet.

(7) Matth., 4,4.

6. L'empereur, troublé par les paroles de ce raisonnement, donne avec colère mandat à ceux qui devaient amener Côme et Damien à Rome de porter la raison pour laquelle ils étaient convoqués à son tribunal impérial lui-même. Quand les émissaires furent à l'endroit où ceux-ci exerçaient, ils faisaient des guérisons, et éloignaient les guéris de l'erreur et les amenaient au Christ, le Dieu vrai. Les indigènes, voyant la présence des soldats, demandèrent pourquoi ceux-ci venaient de Rome, envoyés par l'empereur, et l'ayant appris, ils se réunirent en un groupe non négligeable en un endroit, saisirent en même temps les saints et les cachèrent avec précaution et célérité à l'ombre sur la montagne, et ils les enfermèrent dans cette grotte-même où les saints demeurèrent sans goûter la moindre nourriture ni la moindre boisson de la part de ceux qui les avaient cachés pour qu'ils disparaissent suffisamment de jours. Mais ils s'étaient préparés pour eux-mêmes une table mieux garnie et suffisante, (à savoir) leurs prières et paroles incessantes envers Dieu dans la paix et le calme, et par la charité divine qui habitait en eux, sachant d'un coup que « l'homme ne vit pas seulement de pain » (*Matth.* 4,4), mais comme sur terre le corps perceptible se nourrit de fruits, ainsi l'âme se nourrit d'illuminations célestes.

7. Les soldats donc, ayant cherché les saints pendant autant de jours, comme personne ne leur donnait des indications, ne savaient comment trouver les recherchés. Tous d'une seule bouche, niaient savoir ce qu'ils étaient devenus. Craignant de revenir les mains vides chez leur mandataire, que pouvaient-ils et que firent-ils? Ils saisirent des hommes et des femmes, celles qui étaient de meilleure condition que les autres et celles à la beauté plus élégante; ils les ligotèrent, les placèrent dans des barques et les conduisirent à Rome par mer, eux-mêmes sur la terre ferme cheminant sur la berge, montaient la garde à leurs pieds, et c'est ainsi qu'ils retournèrent chez leur mandataire, s'en remettant à sa volonté pour savoir ce qu'il fallait faire. Mais entretemps, les saints, ayant appris ce qui se passait, agirent ainsi. Ils pensaient qu'il était absolument inadmissible que d'autres soient ligotés à leur place et subissent des sévices sans motif, et qu'eux mêmes s'en aillent relâchés, et en outre d'être frustrés dans leur grand élan vers le martyre pour le Christ, lui-même désiré; et que c'était un grande injure de rater la gloire pour une courte, éphémère

καὶ ζημίαν τοσαύτην ὑποστῆναι δόξης διὰ μικράν τινα καὶ πρόσκαιρον ἀνθρώπων δόξαν καὶ προσπάθειαν, ἣ τοῦ πονηροῦ μηχανή τε ἐστί, καὶ δέλεαρ αἰωνίου θανάτου πάροχον. Ἐν ὀργῇ δὲ τοὺς κωλύοντας ἀπωσάμενοι καὶ δάκρυα τούτων καὶ θρήνους εἰς οὐδὲν θέντες — οὐδὲ γὰρ φορητὴ τούτοις ἦν ὑστέρησις ἐκείνων οἳ σπλάγχνα τὰ πατρικὰ πρὸς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι, θεραπευταὶ ψυχῶν ὁμοῦ καὶ σωμάτων — καὶ κοινοὶ σωτῆρες ἐκ Θεοῦ ἐχρημάτισαν καὶ ὅλως ὄντες ἀμίλλικτοι (8) φθᾶσαι τοὺς στρατιώτας ἢ ποδῶν εἶχον ἔσπευδον, οὐχ' ἡμέραις μόνον ἀλλὰ καὶ νυξὶ τὴν ὁδὸν τέμνοντες ἐκείνην ἣν οἱ τούτους ζητοῦντες
273 va ἤμειβον. Καὶ πρὶν ἢ τῆς Ῥώμης ἐπιβῆναι τοὺς * βιαίως ἀπαγομένους ἀπολυθῆναι κατεπειγόμενοι, φθάνουσι τοίνυν τοὺς στρατιώτας καὶ αὐτοὺς ἐκείνους εἶναι τοὺς διωκομένους. Καὶ τοὺς διώκοντας ἐγνωκότες μεγάλῃ τῇ φωνῇ μακρόθεν ἔκραζον πρὸς αὐτούς· « Στῆτε βοῶντες, μηκέτι βαίνετε προσωτέρω · οὓς ὑμεῖς ζητεῖτε πάρεσμεν Κοσμᾶς καὶ Δαμιανὸς ἡμεῖς οἱ ζητούμενοι. Ἄφετε δὴ λοιπὸν ὑποστρέφειν οὓς ἡμῶν ἕνεκεν ἐνδεσμίους ἄγετε · ἄθῳοί εἰσιν οὗτοι. Λαβόντες δὲ ἡμᾶς (9) ὅποι προστεταγμένον ὑμῖν ἐστιν ὡς ἂν βούλεσθε ἕλκετε. » Ἀκούσαντες δὲ τῶν φωνῶν οἱ στρατιῶται καὶ τί βούλεται τὰ λεγόμενα γνῶντες διὰ θαύματος τὸ παρὰ τῶν ἁγίων λεγόμενον ἐποιοῦντο · εἰ ἄρα καὶ εἴη ἀληθὲς τὸ προδιδόναι ἑαυτοὺς ἑκόντας εἰς θάνατον, ὅμως παρ' αὐτῶν ἐκείνων ὧν εἷλκον δεσμίων διδαχθέντες ὡς αὐτοί γε εἰσὶν οὗτοι Κοσμᾶς
273 vb καὶ * Δαμιανὸς οἱ ζητούμενοι, τοὺς μὲν λύσαντας (10) ἀπίεναι οἴκαδε πάντας ἠφίεσαν.

8. Τοὺς ἁγίους δὲ μεθ' ἑαυτῶν ἔχοντες προθύμως ὁδεύοντας τήν τε Ῥώμην κατέλαβον καὶ τὰ συμπέσοντα τῇ ἐπιούσῃ τῷ βασιλεῖ καὶ ὅπως ἑαυτοὺς οἱ ἅγιοι παρέδωκαν ἑκόντες ἀπαγγέλλουσι. Ὁ δὲ καὶ αὐτὸς πρᾶγμα διαθαυμάσας, φοβερὸν ἑαυτῷ διακοσμεῖ τὸ βῆμα πᾶσαν τε τὴν σύγκλητον προΐστησι καὶ τὴν λοιπὴν τῆς βασιλικῆς ὑπηρέσεως τάξιν πολυάνθρωπον συναθροίσας ἐφ' ὑψηλοῦ μὲν τοῦ θρόνου προκαθέζεται· τοὺς ἁγίους δὲ κελεύσας εἰσαχθῆναι μεγάλῃ πρῶτον οὗτος ὡς εἶχε πρὸς αὐτοὺς τῇ φωνῇ· « Ὑμεῖς ἐστέ, φησίν, ἐν ὀργῇ οἱ τοὺς θεοὺς ἀθετοῦντες καὶ τὴν προσκύνησιν αὐτῶν καὶ τιμὴν ἀρνεῖσθαι ποιοῦντες τοὺς πολλούς · τὰς ψυχάς τε τῶν ἀφελῶν μαγικαῖς ἐπῳδαῖς

(8) ms. ἀμίλικτοι.
(9) ms. ὑμᾶς.
(10) on attendrait λυθέντας.

et laborieuse gloire humaine dans laquelle s'insère la ruse du mauvais et le piège de la mort éternelle. Repoussant donc avec colère ceux qui les empêchaient, et ne tenant pour rien leurs larmes et leurs pleurs — ce n'était pas pour eux supportable d'être privés de ceux qui leur avaient révélé la miséricorde paternelle, thérapeutes des âmes en même temps que des corps — les communs sauveurs négociant d'après Dieu et dans une rivalité intégrale s'empressèrent de rattraper les soldats autant que leurs pieds (le permettaient), mordant la route que les enquêteurs avaient empruntée, non seulement les jours mais même les nuits. Avant d'arriver à Rome, pressés de délivrer les déportés de force, ils rattrapèrent les soldats bien qu' étant eux-mêmes les poursuivis, et reconnaissant les poursuivants ils leur crièrent de loin d'une voix forte en clamant: « Arrêtez, n'allez pas plus loin, nous sommes Côme et Damien, ceux que vous cherchez! Laissez alors retourner ceux que vous avez ligotés pour nous, ils sont innocents! Prenez-nous comme vous en avez reçu ordre et emmenez-nous où vous voudrez! » Les soldats entendirent les voix et comprenant ce que voulaient dire ces paroles, exécutèrent par stupéfaction ce qui était demandé par les saints. Qu'il fût vrai qu'ils se livraient d'eux-mêmes à la mort, ils l'apprirent par ceux-là mêmes qu'ils transportèrent ligotés: ils étaient vraiment eux-mêmes Côme et Damien que l'on cherchait. Quant à ceux qui avaient délié, ils leur permirent de rentrer chez eux.

8. Ayant les saints avec eux, ils voyagèrent réconfortés et atteignirent Rome, et le lendemain racontèrent à l'empereur ce qui s'était passé; et comment les saints s'étaient livrés spontanément. Lui aussi admira l'acte, et prépara son tribunal redoutable. Il fit paraître toute son assemblée et rassembla les autres nombreuses personnes du service impérial, puis s'assit sur un trône élevé. Ayant fait entrer les saints, il s'adressa à eux le premier d'une voix forte de la manière suivante: « Vous êtes, dit-il, ceux qui avec colère rejettent les dieux et leurs adorateurs et qui en faites renoncer plusieurs à les honorer. Par des enchantements magiques vous entraînez plusieurs âmes simples après celui qu'on appelle

274 ra ὀπίσω τοῦ λεγομένου Χριστοῦ ὑπάγετε, καὶ * τὰς δωρηθείσας ὑπ' αὐτῶν θεραπείας διὰ τῆς ἐπιστημονικῆς προστάτιδος τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων ἰατρικῆς, ἀλλὰ δὴ καὶ ζώων αὐτῶν βιωθανεῖ τινι καὶ κακούργῳ ἀναγράφοντες καὶ δελέατι τῷ ἀμίσθῳ χρώμενοι τῆς ἀπατήλης ὑμῶν θεραπείας, τὰς διανοίας τῶν ἀνοήτων ἐξαπατᾶτε μὴ εἶναι τῆς δυνάμεως τῶν ἀθανάτων θεῶν τὰς ἀπαλλαγὰς τῶν νοσημάτων τοὺς ταλαιπώρους διδάσκοντες, ἀλλὰ τῷ παρ' ὑμῶν φημιζομένῳ Γαλιλαίῳ ὃν ἀνεῖλε Πιλᾶτος τὴν ἡγεμονίαν Ἰουδαίας παρὰ Τιβερίου πάλαι τοῦ Καίσαρος ἐγκεχειρισμένος, θνητὸν ὄντα καὶ μηδὲ ἑαυτῷ βοηθῆσαι πάσχοντι μὴ δυναμένῳ. »

9. Καὶ οἱ ἅγιοι μετὰ παρρησίας καὶ θάρσους· « Οὐκ ἀπατεῶνες ἡμεῖς, ἀπεκρίναντο, οὐδὲ γόητες, ὦ βασιλεῦ, ἔργον γὰρ τοῦτο δαιμόνων καὶ
274 rb τοῦ ἄρχοντος αὐτῶν ὃς ἀπεστάτησε πρῶτος * ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ τοῦτον ὃν σὺ φῇς θνητόν, Ἰησοῦν, Θεὸν εἰδότες ἀληθινὸν καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργόν, διὰ δὲ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων γενόμενον καθ' ἡμᾶς καὶ ἀδίκως ἀποθανεῖν θελήσαντα καὶ ταφέντα αὖθις καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ θεοπρεπῶς ἐκ νεκρῶν, καὶ πᾶσαν καταργήσαντα ἀπάτην καὶ τὰς δαιμονικὰς ἐνεργείας καὶ συνάξαντα τὸ ἐσκορπισμένον ἅπαν τῶν χειρῶν αὐτοῦ πλάσμα ἐπὶ τὴν μίαν καὶ μόνην καὶ ἀληθινὴν θεογνωσίαν· τοῦτον καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ κηρύττομεν ἀνεπαισχύντως, καὶ τοὺς δεχομένους καὶ ἀκούοντας ἡμῶν ἔργοις αὐτοῖς πείθομεν συνομολογεῖν τοῦτον θεὸν ἀληθινόν, ζωῆς καὶ θανάτου Κύριον· ἀποπηδᾶν δὲ ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν εἰδώλων θρησκείας καὶ τὰ νεκρὰ καὶ ἄφανα λιπόντας
274 va τῷ * ζῶντι καὶ παντοκράτορι προσοικειοῦσθαι Θεῷ, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν · οὗ καὶ τῷ ὀνόματι μόνῳ πᾶσα νόσος δραπέτευει καὶ αὐτοὶ οὗτοι ὧν εἴδωλα τὰ παρ' ὑμῶν προσκυνούμενα, οἱ δαίμονες φεύγουσιν. Ἀμίσθους δὲ καὶ τὰς ἰάσεις ποιούμεθα ὅτι καὶ ἄμισθον ἔχομεν τὴν δι' ἡμῶν παρ' αὐτοῦ θεραπείαν καθάπερ ἡμῖν αὐτὸς ἐνετείλατο διδόναι δωρεὰν κελεύσας ἅπερ δωρεὰν εἰλήφαμεν ἐξ αὐτοῦ (11). Τί ἂν γὰρ καὶ εἴη ἰσοτάλαντον τὸ πᾶσαν ἡμᾶς λόγῳ μόνῳ διώκειν νόσον τὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπιλέγοντας φοβερὸν ὄνομα μόνον; Τί οὖν ἁμαρτάνωμεν ἀνθρώπους ἡμῖν ὁμοιοπαθεῖς πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπιστρέφοντες; »

---

(11) Matth., 10,9.

le Christ. Et les guérisons obtenues par eux grâce à la science médicale qui préside aux corps des hommes et même à ceux des animaux, ils l'attribuent à quelque malfaiteur décédé de mort violente; et usant de la ruse de la gratuité pour vos soins trompeurs, vous égarez l'esprit des gens sans culture, déclarant à ces malheureux que les guérisons des maladies ne viennent pas de la force des dieux immortels, mais de ce Galiléen fameux chez vous, que Pilate a jadis exécuté, ayant reçu autrefois de Tibère mandat sur la Judée, un mort qui n'a pu s'aider lui-même lors de sa passion! ».

9. Et les saints avec liberté et audace répondirent: « Nous ne sommes pas des trompeurs ni des sorciers, ô empereur, car c'est là l'œuvre des démons et de leur chef qui le premier t'a éloigné du Dieu bon qui l'a créé à partir de rien, mais celui que tu appelles Jésus le mort, nous savons qu'il est le vrai Dieu et le démiurge du cosmos entier. Pour le salut des hommes, nous autres, il est devenu comme nous, voulant mourir injustement. Il a été aussitôt enterré et est ressuscité d'entre les morts le troisième jour divinement. Celui qui a détruit toute erreur et les puissances démoniaques, qui a recomposé tout l'ouvrage éclaté de ses mains, pour une seule et unique et vraie connaissance de Dieu, c'est lui que nous reconnaissons et prêchons sans honte, et ceux qui acceptent et écoutent, nous les persuadons par nos œuvres mêmes de confesser avec nous le Dieu véritable, maître de la vie et de la mort, et d'abandonner le cap de la religion visible des idoles et après avoir délaissé les choses mortes et ternes, de se consacrer au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre. C'est en son nom seul que toute maladie s'en va, et les démons eux-mêmes dont les idoles sont adorées par vous, fuient. Quant à la gratuité des guérisons, nous la pratiquons parce que nous avons de sa part gratuitement les guérisons faites par nous comme lui nous l'a enseigné, ordonnant de « donner gratis ce que nous avons gratuitement reçu de lui » (*Matth.* 10,9). Que serait d'ailleurs le prix pour cela que nous chassons toute maladie par la parole seulement, en ajoutant seulement le nom redoutable du Christ? En quoi faisons-nous erreur en amenant à la vérité des gens qui sentent comme nous? ».

10. Καὶ ὁ βασιλεύς · « ἄγνοιαν ἔχειν ἔτι καὶ νῦν ἐοίκατέ μοι τοῦ διὸ πόρρωθεν ἐπὶ Ῥώμην ἤχθητε, οὐδὲ γὰρ ἵνα ῥήτορας ὑμᾶς τῆς
274 vb ὑμετέρας πλάνης ἐπὶ τοῦ ἡμετέρου βήματος * γνωρίσομαι καὶ τῶν ἀλλοκότων (12) ἐξηγήτας ῥημάτων, ἀλλ' ἵνα τῆς ματαίας ταύτης ἀποστάντες μᾶλλον ἀπάτης θυσίας μεθ' ἡμῶν τοῖς θεοῖς προσενέγκητε οἷς καὶ πάντες οἱ Ῥωμαίων βασιλεῖς ἐξ ἀρχαίας καὶ πατροπαραδότου θρησκείας εὐγνωμόνως ἀεὶ προσφέρουσι καὶ τιμῶσι τούτοις καὶ προσκυνοῦσιν. Αὐτοί τε γάρ εἰσιν ἀθάνατοι καὶ τόνδε διοικοῦσι τὸν κόσμον ἅπαντα, καὶ αὐτοὶ δοτῆρες ἐπιστημῶν καὶ τέχνης ὥσπερ οὖν καὶ ἰατρικῆς, καὶ τῇ παρ' αὐτῶν δὲ δωρημένῃ σοφίᾳ δυνάμεών τε καὶ ἐνεργειῶν εὕρεσις βοτανῶν Ἱπποκράτει καὶ Γαληνῷ καὶ Ἀσκληπίῳ αὐτῷ τῷ μεγάλῳ κεχάρισται. Εἴπερ οὖν οὐχ ὑμῖν βουλητὸν πικραῖς ὑμᾶς ἐκδοθῆναι κολάσεσι καὶ τιμωρίαις, ἀφέμενοι τῶν ὕθλων τούτων προσέλθετε, θύσατε τοῖς θεοῖς καὶ πατρικῶς ὑμῖν συμβουλεύοντι
275 ra ὑπακοῦσαι θελήσαντες, τιμῶν * γὰρ ἀξιωθήσεσθε μεγάλων καὶ πλούτου πολλοῦ καὶ δόξης καὶ ζηλωτοὶ παρὰ Ῥωμαίοις ἔσεσθε πᾶσιν καὶ ἡμῖν ὁμοδίαιτοι καὶ περίβλεπτοι · εἰ δ' οὔ, ἀλλ' αὐτούς γε θεοὺς ὄμνυμι τοιαύταις ὑμᾶς κολάσεσι παραδώσω αἳ καὶ αὐτὰς ὑμῶν βιαίως ἀπορῆξαι τὰς ψυχὰς ἀναγκάσουσι καὶ οὐδὲν ὃν καὶ αὐτοὶ ἄνθρωπον θνητὸν ὁμολογήσατε Χριστόν, ὑμῖν ὠφελήσει ὃς οὐδὲ ἑαυτῷ πάντως ἡμῖν ἐθανάτου. »

11. Μένουσι τούτοις τοῖς ῥήμασι τὰς ψυχὰς δειχθέντες οἱ ἅγιοι καὶ τὸν δίκαιον θυμὸν αὐτῶν θήξαντες ἀπεκρίναντο · « Ἡμεῖς τὰ ἀληθῆ, βασιλεῦ, εἰπόντες τὴν μόνην ὑπεθέμεθά σοι σωτηρίαν, οὔτε καὶ σὴν μόνην θέλοντες ἐπιστροφήν, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς πάσης τῆς παρεστηκυίας συγκλήτου, ὅτι γε καὶ αὐτοὺς ἐχθροὺς ἀγαπᾶν παρὰ τοῦ ἡμετέρου Χριστοῦ καὶ Θεοῦ δεδιδάγμεθα · ἐπεὶ δὲ τῆς σῆς ἡ διατροφὴ διανοίας
275 rb ὀρθῶς * ἰδεῖν οὐ συγχωρεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ὃ μαθεῖν ὡς λογικὸς οὐκ ἠθέλησας λόγῳ τοῦτο κρατούμενος ἀλογίᾳ διδαχθήσῃ τοῖς ἔργοις. Ἐπεὶ καὶ τοῖς ἀλόγοις ἡ ῥάβδος ὡς τοῖς λογικοῖς ὁ λόγος, καὶ ἔσῃ λοιπὸν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ὃν ἐβλασφήμησας, διαστραφεὶς τὸν τράχηλον καὶ τὰ οἰκεῖα βλέπων ὀπίσθια. »

12. Καὶ αὐτίκα τῶν σπονδύλων ὡς περικλωσθέντων ἀθρόον αὐτῷ τὴν ὄψιν εἶχεν ἐπεστραμμένην ἐπὶ τοὺς ὤμους μήτε εἰς τὰ δεξιὰ μήτε εἰς

---

(12) ms. ἀλοκ –

10. Et le roi: « Vous me paraissez ignorer encore maintenant la raison pour laquelle vous avez été conduits de loin jusqu'à Rome: non pas pour que j'apprenne à notre tribunal votre éloquence en faveur de votre erreur et votre exégèse sur des propos bizarres, mais plutôt pour que, renonçant à cette vaine supercherie, vous offriez avec nous des offrandes aux dieux auxquels offrent toujours respectueusement, que révèrent et qu'adorent tous les empereurs de Rome, d'après la tradition religieuse ancestrale. Eux en effet sont immortels et ils organisent ce monde-ci en entier, et eux prodiguent les sciences et les arts ainsi que la médecine, et grâce à la sagesse reçue d'eux a été octroyée la découverte des propriétés et des énergies des plantes, à Hippocrate, à Galien et au grand Asclepios lui-même. Si donc vous ne voulez pas être livrés à des châtiments cruels et vengeurs, rejetant ces balivernes, venez, sacrifiez aux dieux, et après avoir voulu entendre notre conseil paternel, vous serez jugés dignes de grands honneurs, de bien des richesses et de la gloire, et vous serez pleins de zèle aux yeux de tous les Romains, de même standing que nous et illustres. Sinon, je le jure par les dieux eux-mêmes, je vous livrerai à des châtiments tels qu'ils vous forceront à briser vos âmes violemment, et celui que vous confessez vous-mêmes comme homme mort, le Christ, ne vous servira de rien, lui qui même à lui-même est entièrement mort, à nos yeux ».

11. Par des paroles définitives, révélant leur âme et attisant leur juste colère, les saints répondirent: « Nous avons dit la vérité et t'avons proposé l'unique salut en voulant ta conversion, mais aussi celle de toute l'assemblée ici présente, car nous avons nous-mêmes appris de notre Christ et Dieu à aimer nos ennemis; puisque la torsion de ta propre intelligence ne te permet pas de regarder la vérité, ce qu'intelligent, tu ne veux pas apprendre par la raison, saisi par l'irrationel, tu l'apprendras par l'action, puisque aux être dénués de raison la baguette est comme la raison pour les gens intelligents, et tu auras donc par le nom de notre Seigneur Jésus Christ que tu as blasphémé, le cou tordu, regardant ton propre derrière! ».

12. Et aussitôt, comme si ses vertèbres se brisaient brusquement, il eut le regard fixé sur le dos, la tête ne pouvant absolu-

τὰ ἀριστερὰ τῆς κεφαλῆς τὸ παράπαν περιάγεσθαι δυναμένης. Τούτου δὲ γενομένου πᾶσα ἡ σύγκλητος καὶ ἡ περιεστῶσα τῆς βασιλικῆς τάξεως πληθὺς μιᾷ φωνῇ· « Μέγας ὁ Θεός, ἐβόησεν, ὁ Χριστός. Πάντες πιστεύομεν εἰς αὐτόν. » Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ βασιλεὺς λύσας τὴν ἑαυτοῦ διπλοΐδα χερσὶν ἰδίαις ἐπέρριψε τοῖς ἁγίοις· « Λάβετε, λέγων, καὶ αὐτὴν
275 va ἐξ ἐμοῦ τὴν * βασίλειον ἀρχὴν · πιστεύω γὰρ κἀγὼ εἰς ὃν ὑμεῖς καταγγέλλετε Χριστόν. » Οἱ ἅγιοι δέ · « Ἡ πορφυρὶς αὕτη εἴτω παρὰ σοί · εἰ δὲ πιστεύεις ἐξ ὅλης ψυχῆς εἰς τὸν Χριστόν, ἔσται σοι καὶ ὁ τράχηλος ὡς τὸ πρότερον ὑγιής. » Γεγωνότερον δὲ κράξας ἐκεῖνος ἢ πρώην· « Πιστεύω εἰς σὲ Χριστέ, καὶ ὁμολογῶ σε Θεὸν ἀληθῆ », ἀκολουθοῦσαν εὐθὺς τοῖς ῥήμασι παραδόξως ἠρέμα καὶ τὴν τοῦ τραχήλου διόρθωσιν ἐλάμβανεν, ὁ δὴ μάλιστα καὶ τὴν πίστιν ἐβε-
275 vb βαίου (13) * στερεωτέραν τοῖς παροῦσιν ἐργαζομένης (14) ὥσπερ ἑπομένην τῇ ὁμολογίᾳ τοῦ βασιλέως τῆς ἰάσεως.

13. Ἐπισορευθέντες οὖν ἅπαντες εἰς ταὐτὸ προσέπιπτον τοῖς ἁγίοις, ἐμακάριζον. Εὐχαρίστουν ὑπὲρ τοῦ βασιλέως μάλιστα · τῇ γὰρ ἡμερωτάτῃ καὶ συμπαθῆ τοῦ ἀνδρὸς διαθέσει τὸ πρὸς αὐτὸν φίλτρῳ τῶν ὑπηκόων συνδιετίθετο. Οὐδὲν γὰρ οὐδὲν οὕτως εἰς εὔνοιαν οἶδε συνέχειν τὸ ὑποχείριον ὡς ἦθος πρᾶον τοῦ ἄρχοντος. Καὶ πρὸς τὴν εἰς Χριστὸν δὲ πίστιν τοῦτο οἰητέον τὴν ἐκείνου εὔθετον προπαρασκευάσαι ψυχήν, καθάπερ καὶ Δαυὶδ τὸν Θεὸν πραεῖς φησὶν διδάξει ὁδοὺς αὐτοῦ (15). Διατάγματα τοίνυν εὐθέως κατὰ πάντα τόπον καὶ πᾶσαν πόλιν ἐπέμπετο καθαιρεῖσθαι τοὺς εἰδωλικοὺς παρακελευόμενα
276 ra ναούς, καὶ ἄλλους περιφανεῖς ἐγείρεσθαι εἰς * ὄνομα Χριστοῦ, πάντας τε προτρέποντας πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν ὡς μόνον Θεὸν ἀληθινὸν καὶ δημιουργὸν τῆς κτίσεως, τοὺς ἐναπομένοντας δὲ τῇ πλάνῃ τῶν εἰδώλων ἐκκηρύκτους εἶναι τῆς Ῥωμαίων ἐλευθερίας καὶ τιμῆς, πανταχοῦ τε μισητέους καὶ ἀποτροπαίους, καὶ οὐδ' ἥντινα οὖν ἀρχὴν προβεβλημένους. Φήλικά τε ὃς τὸν θρόνον εἶχε τῆς ἐκκλησίας Ῥώμης μεταπεμψάμενος, αὐτόν τε βαπτῖσαι καὶ τὸ ὑποχείριον ἅπαν εἰς Χριστὸν ἐπέτρεπε καὶ μεγάλας Θεῷ τὰς χάριτας ἀπεδίδου ἑσμὸν δὲ χρημάτων τοῖς ἁγίοις Κοσμᾷ καὶ Δαμιανῷ προτιθείς. Ἐπειδὴ παρ' αὐτῶν ἤκουε μηδενὸς χρείαν εἶναι τούτοις τὸ παράπαν χρυσίου ἢ ἀργυρίου ἢ ἱματισμοῦ ὃ ποιεῖν ἐκεῖνον ἔδει τοῦ λοιποῦ εἰς τοὺς ἁγίους, τοῦτο δὴ καὶ

---

(12) Dix lignes laissées en blanc.
(14) ms. – νη.
(15) Ps. 24,9.

ment pas se tourner ni à gauche, ni à droite. A cet événement, l'assemblée présente et la foule du service impérial s'écria d'une seule voix: « Grand est Dieu le Christ. Nous croyons tous en lui! ». Et l'empereur lui-même, défaisant son manteau double de ses propres mains le jeta aux saints en disant: « Enlevez-moi vous-mêmes le pouvoir impérial lui-même. Je crois aussi en celui que vous appelez le Christ! ». Mais les saints: « Que cette pourpre reste auprès de toi. Si tu crois de toute ton âme au Christ, ton cou sera guéri comme auparavant ». Celui-ci cria d'une voix plus forte encore qu'auparavant: « Je crois en toi, ô Christ, et je confesse que tu es le vrai Dieu! ». Et il reçut aussitôt d'une manière extraordinairement douce le redressement du cou consécutif aux paroles, ce qui raffermit la foi des assistants, la guérison suivant la confession du roi la rendant plus solide.

13. Se précipitant tous à la même place, ils tombèrent aux pieds des saints ils les louaient et les remerciaient surtout à cause de l'empereur. Par la disposition douce et compatissante de l'homme, il s'acquit l'amitié de ses inférieurs envers lui. Le personnel subalterne ne connaissait en effet rien qui porte, ni ne porte autant, à la bienveillance que l'humeur douce de celui qui dirige. En outre de sa foi au Christ, il faut croire que son âme s'était bien disposée comme David dit que « Dieu enseignera aux doux ses chemins » (*Ps.* 24,9). Il envoya aussitôt ses ordres à tout endroit et toute ville, demandant de purifier les temples d'idoles et d'en ériger d'autres au nom du Christ, engageant tout le monde à croire au Christ comme au vrai Dieu unique, démiurge de la création; quant à ceux qui demeuraient dans l'erreur des idoles, il seraient privés de la liberté et de l'honneur Romains, méprisés partout et refoulés, et plus jamais promus à aucune charge. Ayant appelé Félix qui à ce moment tenait le siège de Rome, il s'engagea à recevoir de lui le baptême ainsi que tout son personnel. Il rendit de grandes grâces à Dieu, offrant un essaim de richesses aux saints Côme et Damien. Quand il entendit

276 rb βασιλικῶς ἔπραττεν. Καὶ γράμματα πανταχοῦ * τῆς ἑσπερίου γῆς τε καὶ θαλάσσης ἐξεπέμπετο θαυματουργοὺς κηρύττοντα καὶ Θεοῦ ἀληθινοῦ θεράποντας καὶ ἰατροὺς ἀναργύρους καὶ ψυχῶν σωτῆρας. Καὶ μεγάλως τούτους τιμήσας προέπεμπεν εἰς τὰ ἴδια.

14. Οἱ δὴ καὶ ἐπανελθόντες ὅθεν ἀπεδήμησαν πολλῷ πλείονος ἢ πρότερον τῆς παρὰ πάντων ἀπολάβοντες ἦσαν τιμῆς ὡς ἀγγέλοις τε Θεοῦ καὶ οὐρανόθεν εἰς κοινὴν οἷα κατὰ πᾶσιν ὠφέλειαν. Αἰδοῖ καὶ πάσι εὐλαβείᾳ τούτοις ἐνητένιζον οἱ ἐντυγχάνοντες, ἀλλ' οὐκ ἤρεσκε ταῦτα τῷ ἐπιστάτῃ, ἑαυτὸν μὲν ὁρῶντα παρεωραμένον, τοὺς δὲ μαθητὰς καὶ παρὰ βασιλέως καὶ παρὰ πάντων ἀνακηρυττομένους καὶ δοξαζομένους ὡς ἐχίδνης δὲ ἰῷ περιερραντισμένος τῇ ζηλοτυπίᾳ καὶ ὡσεὶ 276 va κέντρῳ σκορπίου τετραυμένος, καὶ οὐκ ἔχων * διαφορῆσαι τὸ ἕλκος πονηρῶν μελετῶν. Καὶ στρέφων ἦν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τῶν δικαίων· τοιοῦτον γὰρ ἀλαζονείᾳ δόξης ἔρωτι κενῆς ἐξογκωθεῖσα ψυχή, οὐδενὶ ὡς φόνῳ τὴν βασκανίαν εἰς βάθος ἰᾶσθαι θέλουσα. Προσωπεῖον γοῦν περιθέμενος ἑαυτῷ γνησιωτέρου πρὸς τοὺς μαθητὰς φίλτρου, πολὺς ἦν τὸν δόλον ὑποκρύπτων καὶ ταῖς τούτων ἐπιχαίρειν ὑποκρινόμενος τιμαῖς· ἔπειθε τοῦτο καὶ πάντας οἴεσθαι τοὺς ἄλλους, ὥστε παρ' ἐκείνων καὶ θαυμάζεσθαι τοῦτον ἐπὶ τῇ πολλῇ πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ γνησίᾳ διαθέσει καὶ ἀκριβῶς τὸ ἀνύποπτον ἐσοφίζετο.

15. Ἐπειδὴ δὲ καιρὸς ἐπέστη καθ' ὃν βουνοί τε καὶ κρημνοὶ καὶ φάραγγες ἐκείνας φύουσι βοτάνας ὅσαι χρήσιμοι πρὸς νόσον καὶ τραυ-276 vb μάτων θεραπείας ἃς ἰατρικὴ μόνη γνωρίμη οἶδε πείρᾳ, καλεῖ τοὺς * ἀγαθοὺς τούτους μαθητὰς ὁ πονηρὸς οὗτος ἐπιστάτης ἐπὶ συλλογὴν τούτων ἅμα αὐτῷ ἀπιέναι. Καὶ εὐθὺς εἵποντο τῷ σκολιῷ οἱ εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ μιμούμενοι πάντως τὸν ἀμνὸν ἐκεῖνον τὸν ἄμωμον ὃς ἐπὶ σφαγὴν ἐναντίον τοῦ κήραντος αὐτὸν ἄφωνος ὡς πρόβατον ἤγετο ([16]). Παραλαβὼν δὲ τούτους ὁ δόλιος ἐπί τινας ἦγε διαφόρους τόπους δασεῖς τε καὶ κρημνώδεις, ποτὲ μὲν τοῖν δυοῖν ἅμα συναναστρεφόμενος, ποτὲ δὲ θατέρῳ τούτων. Καὶ αὖθις μόνῳ μόνος τῷ ἑνὶ καὶ τῷ ἑτέρῳ συμμεμονωμένος πολλὴν τοῦ λαθεῖν ἐποιεῖτο τὴν πρόνοιαν καὶ οὕτως παρ' ὅλην τὴν ἡμέραν. Ἦν δὲ ἡ πρώτη μηνὸς Ἰουλίου. Ἄγων ἦν καὶ περιάγων

([16]) Is., 53,7.

d'eux qu'il n'avaient absolument aucun besoin d'or ni d'argent ni d'étoffes, ce qu'il pensait devoir faire par ailleurs pour les saints, il le fit de manière impériale. Et il envoya partout en Occident, par terre et par mer, des lettres annonçant les thaumaturges et les vrais serviteurs de Dieu, les médecins anargyres et les sauveurs des âmes. Et les ayant grandement honorés, il les renvoya chez eux.

14. Ceux-ci donc, revenant d'où ils étaient partis, plus qu'auparavant recevaient davantage d'honneurs de la part de tous comme à des envoyés de Dieu et du ciel pour le secours quasi universel. Ceux qui les rencontraient remarquaient la pudeur et le respect envers tous, mais cela ne plut pas au maître. Celui-ci, se voyant délaissé, et les disciples proclamés et célébrés par l'empereur et par tous, comme une vipère dégoulinant de venin, blessé de jalousie comme par le dard d'un scorpion sans pouvoir se dégager du poids de ses pensées scélérates. En lui-même se retournait contre les justes une âme à ce point gonflée de la prétention à une gloire vide d'amour qu'elle ne pouvait être guérie à fond de son tourment par rien d'autre que le crime. Se donnant comme prétexte l'amitié plus intime avec ses disciples, il cachait fort sa duplicité et faisant semblant de se réjouir de leurs honneurs. Il en convainquit tous les autres au point qu'on l'admirait pour ses sentiments très cordiaux à l'égard des disciples, et il masquait scrupuleusement l'insoupçonnable.

15. Quand la saison vint où les prairies, les rochers et les gorges font éclore les plantes utiles pour la guérison des maladies et des blessures, et dont la médecine scientifique a seule l'expérience, ce mauvais maître appela ces bons disciples à partir avec lui à la cueillette. Et les gens au cœur droit suivaient aussitôt le retors imitant parfaitement cet agneau innocent « qui était conduit à la boucherie, muet comme une brebis que l'on tond » (*Is.* 53,7). Les ayant pris avec lui, le retors les conduisit dans des lieux différents, buissonneux et escarpés, les rencontrant parfois, tous les deux, mais parfois l'un d'eux. Et bientôt, isolé seul à seul avec l'un ou l'autre, il prenait garde de révéler son intention; ainsi en fut-il toute la journée. C'était le premier juillet. Il allait

ὧδε κἀκεῖσε τούτων ἑκάτερον καὶ πρὸς τὸ πέρας τῆς πονηρᾶς βουλῆς ὁδοποιῶν ἑαυτῷ τὴν μόνωσιν ἐπιτήδειον. Καὶ τέλος ἐλθὼν ἐπὶ τὸν
277 ra ἕνα καὶ μόνος * μόνῳ συγγενόμενος ἐν ὅσῳ κατακρύπτων ἦν ἐκεῖνος περί τι θέλυμνον ἠσχολημένος, ὁλοσχερῶς τε τοῦτο τοῦ βάθους ἀνέλκων, λίθον ὁ μιαρὸς βαρὺν ὑψοῦ διάρας ἀμφοτέραις κατὰ κορυφὴν ἀφίησιν ἀπότομος τοῦ δικαίου, καὶ τὴν ἁγίαν αὐτίκα τούτου συντρίβει κεφαλήν. Ὡς δὲ νεκρὸν εὐθὺς αὐτὸν ἑώρακεν ἴσῃ τῇ δαιμονιώδει βακχείᾳ σκιρτήσας, ἄπεισιν ἐπὶ τὸν ἕτερον καὶ τούτῳ μανικώτερον ἐφαλλόμενος ἀδεῶς οὐκ ἀνῆκε λιθοβολῶν τὸν ἅγιον, ἕως αὐτοῦ πάντα τὰ μέλη καὶ ὀστᾶ συνέτριψε καὶ ἄπνουν καὶ νεκρὸν εἰργάσατο. Ἔπειτα τοῖς ἐν χερσὶ σκαλιδίοις ὡς εἶχεν ἀμφοτέρους ὑπὸ γῆν κρύψας ἐπανῆκεν ἑαυτῷ τε καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Σατανᾷ τὸ πονηρὸν ᾄδων καὶ φονικὸν ἐπινίκιον· ἔκειτο μὲν οὖν οὕτω τὰ σώματα κρυπτόμενα τῶν ἁγίων.

277 rb **16.** Ὡς δὲ χρόνος ἠνύετο τοῖς ποθοῦσι τούτους * μακρύνων τὴν στέρησιν, ἐνομίσθησαν ἡσυχίας ἔρωτα ἀνακεχωρηκέναι που πρόσκαιρον ὥστε κατὰ μόνας Θεῷ συγγενομένους ἐπανελθεῖν αὖθις καὶ συνεῖναι τοῖς ἀγαπῶσι καὶ τιμῶσιν αὐτούς. Ὡς δὲ μακρότερος ὁ τῆς ἀποδημίας χρόνος ἐδόκει, ἐπεβράδυνε δὲ ἡ ἀποδημία εἰς λύπην, ἡ προσδοκία μεταπεσοῦσα πρὸς ἀθυμίαν ὅτι πολλὴν τὸν λαὸν μετετίθη· καὶ Θεὸν οὗτοι ἕκαστος καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ φανερῶσαι τοὺς φιλτάτους ἠξίουν θεραπευτὰς τοῦ θείου καὶ ἰατροὺς τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ τῶν σωμάτων ἀναργύρους· ὧν δὲ καὶ ταῖς ἱκεσίαις ἐπιβλέψας ὁ πάντα βλέπων ἀκοίμητος ὀφθαλμός, παρ' ᾧ φανερὰ καὶ Ἅδης καὶ ἀπώλεια, φανεροῖ τὰ ἱερὰ καὶ μαρτυρικὰ τῶν ἁγίων λείψανα. Ἡ γὰρ ἐνοικοῦσα θεία (17) χάρις αὐτοῖς ἀοράτως ἕλκουσα τοὺς δαίμοσι κατεχομένους εἰς φῶς
277 va ἐξάγει τὰ τοῦ φωτὸς δοχεῖα· * ἃ δὴ καὶ χερσὶ ποθούσαις ἀνελόμενοι καὶ ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς ἀνακεκομικότες πνευματικαῖς κοινὴν σωτηρίαν εἰς μέσον προέθεντο.

17. Καὶ νῦν ἔστι ταῦτα παραδόξως ἀνατέλλοντα ἀπὸ δυσμῶν ἡλίου ἕως ἀνατολῶν τὰς ἀκτῖνας τῶν θαυμάτων ἀποπέμποντα, καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην καταλάμποντα κατ' εἰκόνα τοῦ ἑαυτῶν Θεοῦ καὶ Δεσπότου ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους (18), καὶ οὓς μὲν προσψαύσει τῶν ἱερῶν αὐτῶν ὅστεων θεραπεύουσιν, οὓς δὲ ἐπι-

(17) ms. Θειαι
(18) Matth., 5,45.

et venait ici et là, conduisant chacun d'eux à l'isolement avec lui, favorable au but de sa volonté scélérate. Enfin, allant chez l'un seul, il resta seul à seul avec lui au moment où il était caché, occupé d'une racine et la tirant entière d'un trou; le misérable saisit une lourde pierre des deux mains et la lâcha d'une éminence sur le chef du juste, et il écrasa aussitôt sa tête sainte. Dès qu'il le vit mort, excité d'une rage démoniaque, il courut au second, et l'attaquant plus follement, il ne cessa de lapider le saint sans scrupule jusqu'à lui broyer tous les membres et les os, le transformant en cadavre privé de souffle. Ensuite la machette à la main, il les cacha sous terre et revint à lui et à son père Satan, chantant un péan scélérat et homicide. C'est ainsi que les corps des saints reposèrent cachés.

16. Comme le temps se déroulait pour ceux qui les désiraient et allongeait leur privation, il crurent que l'attrait de la paix les avaient écarté du quotidien pour être seul à seul avec Dieu et revenir ensuite vivre avec ceux qui les aimaient et les honoraient. Quand le temps de leur absence parut trop long, l'absence dura encore avec peine, l'attente ayant jeté le découragement le plus grand indisposa la population, et chacun de ceux-ci, en public et en privé, suppliait Dieu de daigner révéler les chers thérapeutes du divin et les médecins anargyres de leurs âmes mêmes et de leurs corps. L'œil sans repos qui voit tout se tourna vers leurs supplications, lui auquel sont manifestés l'Hadès et la perdition, et il révéla les reliques sacrées des martyrs et saints. La charité divine qui leur avait invisiblement attiré ceux qui sont soumis aux démons apporte à la lumière ceux qui reçoivent la lumière. Les accueillant avec des mains empressées, ceux qui les avaient transférés avec des psaumes, des hymnes et des louanges spirituelles les offraient à tous pour le salut commun.

17. Maintenant encore, on peut les voir répandre les rayons de leurs miracles se levant paradoxalement du coucher du soleil jusqu'à l'orient, et illuminer tout le monde habité à l'image de leur Dieu et Seigneur « qui fait se lever son soleil sur les justes et les injustes » (*Matth.* 5,45). Les uns, ils les guérissent par l'at-

φανείαις παραδόξοις καὶ νυκτεριναῖς ὄψεσι χεῖρας ἐπιθέντες, οἷς δὲ καὶ μόνη τῇ τοῦ ὀνόματος αὐτῶν ἐπικλήσει ταχείας τὰς ἰάσεις χαρίζονται· καὶ δοξάσουσι καὶ μετὰ τέλος τὸν δι' αὐτῶν δοξασθέντα καὶ τούτους δοξάσαντα Κύριον, ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ 277 vb προσκύνησις * σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

touchement de leurs ossements sacrés; aux autres, ils imposent les mains dans des apparitions paradoxales et des visions nocturnes; d'autres encore jouissent d'une guérison rapide par la seule invocation de leurs noms. Ils glorifient jusqu'au bout celui qui a été glorifié par eux et qui les a glorifiés, le Seigneur. Car à lui convient toute gloire, révérence et adoration avec le Père et l'Esprit Saint, maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles.

OCP 47 (1981) 426-440

Rites and Charters of Remission

Evidence of a Seventeenth Century Source

In 1653 the patriarch of Antioch Macarius Za'īm (1647-1672), overburdened with debts incurred by his predecessor, decided to undertake a journey through Orthodox lands to collect alms. The journey lasted seven years and took him to Constantinople, Moldavia and Wallachia, Ukraine, and Muscovy. Among the companions of the patriarch was his son, archdeacon Paul of Aleppo, who kept a kind of travel diary throughout the trip. Paul was curious and intelligent, and his reports of what he saw are a reliable and valuable source for the study of seventeenth century customs in the lands he visited. This is especially true of the religious practices Paul described. He had what may be called a professional interest in this field, the rites he witnessed were to a great extent familiar to him, and he describes them frequently and with particulars omitted by other contemporary observers [1].

[1] The text of Paul's travel diary has never been published integrally in the original Arabic, though an edition was started, with French translation, by Basile RADU in *Patrologia Orientalis*, vol. 22, 24, 26 (Paris 1930-1945); it never reached even the midpoint of the text and is not a critical edition. A much abbreviated and inaccurate English translation was made by F. C. BELFOUR, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, 2 vol. (London 1829-1836). The complete text has been published only in a Russian translation: *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, пер. Г. Муркос, *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*, 1896, 4:i-x,1-156; 1897, 4:i-vi,1-202; 1898, 3:i-iv,1-208; 4:i-x,1-195; 1900, 2:i-v,1-245. It will be cited here as: Pavel Aleppskij, ЧОИДР, year, book, and pages, with references to PO if the passage in question is also found

Two closely connected religious practices described by Paul of Aleppo are the subject of this article. In Kiev Paul witnessed a "rite of remission" (2) performed by patriarch Macarius, and there the patriarch distributed also "charters of remission" (3). To judge from Paul's manner of describing both the rite and the charters they were as familiar to him as they were to the Kievans. Yet they are not met with outside the Kievan metropolitanate, and, moreover, no notice seems to have been taken of these usages.

In both the rite and the charter as described by Paul "remission" has the same particular meaning, as we shall see, and they appear occasionally together. However, it is best first to describe the rite and the charter separately.

Rite of remission in Paul of Aleppo

Archdeacon Paul describes the rite of remission most fully on the occasion of the visit of Macarius to the Ascension monastery for nuns in Kiev. The patriarch had been invited by the ihumenja to be present at the liturgy in the monastery church and to "read [over the nuns] the prayer for the forgiveness of sins" (4). The patriarch went the next day, which happened to be 28 June, the day before the feast of the apostles Peter and Paul. Archdeacon Paul describes the liturgy (he was enchanted with the singing of the nuns and the girls who were their pupils) and tells us that all the nuns received communion. After the end of the liturgy the nuns "all fell down on the floor" and the

---

there. For further information on and an evaluation of the life and works of Macarius Ibn Za'īm and of his son Paul of Aleppo, cf. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. IV, tome I (Louvain and Paris 1979) p. 87-127, 219-224.

(2) « Молитва отпущения грехов », « разрешительные молитвы », "la prière de l'absolution".

(3) « Разрешительная грамота », « листы отпущения грехов », "feuilles d'absolution".

(4) Павел Алепский, *ЧОИДР*, 1897, 4:58: « Прочесть им молитву огпущения грехов ». Cf. *PO*, 26:697.

patriarch read the prayer for the forgiveness of sins over them and then blessed them with holy water ([5]).

The feature that strikes us in this description is that the rite takes place after the liturgy and after the communion of all concerned. The brief rite consists of a prayer read over persons who are kneeling and of a blessing with holy water. The question of who may perform this rite will be dealt with at the end of this article. Meanwhile we shall note other instances of this rite.

Paul next describes the rite of remission during the visit of patriarch Macarius to the Novodevičij monastery ([6]). Although this monastery was just outside Moscow, its nuns were not Muscovites. As Paul himself tells us, tsar Alexius and patriarch Nikon had moved all the Muscovite nuns out of that monastery and had settled there nuns from Ukraine and Belorussia ([7]). These Ruthenian nuns had brought with them their own customs and religious practices (and cooking, as Paul appreciatively notes). It is not known whether any nuns from Kiev were there; in fact it is likely that the majority of those transferred to Novodevičij were from eastern Belorussian monasteries. This in itself speaks for the wide acquaintance with the rite of remission in the Kiev metropolitanate.

The two instances of this rite already mentioned show it in a monastic setting. Lest one think it was confined to monasteries, two other instances of it can be cited. Paul mentions it for the very first time in the town of Uman'. After the liturgy the patriarch was invited to the home of the polkovnyk of Uman' for dinner. At the polkovnyk's home Macarius first blessed water, then read over the polkovnyk and his wife "the prayer for the remission of sins" ([8]). The last time that Paul speaks

([5]) Павел Алеппский, *ЧОИДР*, 1897, 4:59: « По принятии ими Св. Даров и раздаче им антидора, оне просили нашего владыку патриарха прочесть над ними молитву отпущения грехов. Все оне припали к земле, и он прочел ее над ними и потом окропил их святою водой ». Cf. *PO*, 26:698.

([6]) Павел Алеппский, *ЧОИДР*, 1898, 4:152.

([7]) Ibid., p. 151.

([8]) Ibid., 1897, 4:23: « Наш владыка совершил для него водосвятие и прочел над ним и его супругой молитву отпущения грехов.» Cf. *PO*, 26:64 o. The polkovnyk, whose surname Paul does not give, was Semen Orhijanenko.

of the rite of remission the charters are mentioned in connection with the rite. The scene again is Kiev, as patriarch Macarius prepared to leave it for the second time, on his return journey home.

> At the sound of all the bells our lord patriarch left in his carriage for the cathedral [of St Sophia] to pray there in farewell. All the inhabitants of the town streamed to that place, and he read over them prayers of remission and blessed them, for everyone here has great faith in the patriarchs and in their charters of remission, be he a grandee, or a priest of the secular or the monastic clergy, or young and old women, or young girls, or even small children, no one failed to come, with his general leave, to our lord patriarch, that he might pray over them and bless them and to receive from him a charter of remission (9).

It was thus a rite applied to all, and here the charter of remission appears to a certain extent as a record or a memento of this rite. Unfortunately, Paul of Aleppo seems to be our only source for this rite; neither the text nor other descriptions of it can be found.

Other penitential rites

There are, to be sure, certain simple rites, consisting of a prayer or prayers recited by a priest over the congregation, ot which the prayer of remission described by Paul of Aleppo reminds us, but their nature is entirely different. These rites that appear in trebnyks are essentially rites or prayers of contrition, a preparation for or an extension of confession. As an example one can take the Trebnyk of metropolitan Peter Mohyla (1633-1647), published a few years before the visit of patriarch Macarius

(9) Ibid., 1898, 4:186: « При звоне всех колоколов, наш владыка патриарх отправился в своей карете в собор помолиться в нем на прощанье. Сюда стеклись все жители города, и он прочел над ними разрешительныя молитвы и благословил их, ибо все здесь имеют великую веру к патриархам и их разрешительным грамотам, и никто из них, ни вельможи, ни священники мирские и монашествующие, ни молодыя и старыя женщины, ни девицы, ни даже маленькие мальчики, никто не преминул придти, с его общего разрешения, к нашому владыке патриарху, чтобы он помолился над ними и благословил их, и чтобы получить от него разрешительную грамоту.»

in Kiev, and which, as concerns these rites, all later Ukrainian trebnyks, whether Catholic or Orthodox, follow exactly.

This trebnyk has a "Prayer before the Nativity of Christ", and the full title continues "read by a parish priest for his parishioners who confess their sins and who are preparing for communion of the divine Mysteries" (10). The rite begins with the usual introductory prayers (načalo obyčnoe), continues with the penitential troparia ("Pomyluj nas Hospody" and the others), then while the people kneel the priest, standing, reads a somewhat long penitential prayer, the opening part of which though refers to the Nativity. The rite ends with a blessing imparted by the priest. Here there is no indication in what connection this short rite stands to other services.

But the same trebnyk contains two other similar rites. One is called "Prayers at the beginning of holy Lent", to be read on the first Monday, or at least on one of the days of the first week of Lent. The rubrics direct the priest first to instruct the people how they are to prepare for confession, what their contrition should be, and how they are to fast. Then, without any other prayers or rites, the priest reads two long prayers over the kneeling congregation and blesses it (11).

Finally there are "Prayers read by the priest on Easter for his parishioners, who confess their sins and who wish to participate in the divine Mysteries" (12). This rite was to be carried out on Easter day itself, just after matins and before the liturgy; or it could be carried out a few days earlier, with all the references to the resurrection left out. The prayers in fact begin with phrases of thanksgiving for attaining the feast of the Resurrection. The troparia at the beginning of the rite and between the two prayers are appropriate to the feast, and the people do not kneel. But the prayers have essentially the same penitential character as those of the previous two rites.

(10) « Молитва пред Рожеством Христовым, чтомая от Іерея парохіялнаго своим Парохіяном исповѣдавшим своя согрѣшенія, и к Причастію Божественных Таин готовящимся. » *Требник* (ed. Mohyla, Kiev, 1646), pt. 3, p. 294-297.

(11) « Молитвы в началѣ поста святыя 40ца. » Ibid., p. 297-302.

(12) « Молитвы чтомыя от Іерея на Восресеніе Христово своим Парохіаном, исповѣдавшим своя сьгрѣшенія, и причаститися Божественным Тайнам хотящим. » Ibid., p. 302-307.

In addition to these three rites, manuscript trebnyks before the seventeenth century contained yet another similar one for "Petrov den"', the feast of Sts Peter and Paul, or rather, the fast before it (13).

The difference between these rites and the one described by Paul of Aleppo is that these are either an act of sorrow after confession and a preparation for communion (the prayers for Christmas, Easter, and the feast of Sts Peter and Paul) or a preparation for confession itself (the prayers for Lent), whereas that found by Paul in Kiev comes after both these sacraments.

A rite supplementary to confession, but somewhat different from those just described was known outside the periods of fast. In a manuscript of sermons on the Gospels (Jevanhelije učytelne) dated 1605 from western Ukraine we find a "Daily confession read by the priest for the people every Sunday". The text of it begins: "Repeat after me these words. I a sinful and unworthy..." (14). The few phrases quoted by Svjencickyj do not give us a full idea of the prayer, but it seems to have been some

(13) А. Алмазов, *Тайная исповедь в православной восточной церкви*, 2 (Odessa, 1894): 238-242 (from now on quoted as ALMAZOV), briefly discusses these prayers. However, to judge from the opening phrases that he quotes of each prayer, his texts do not coincide with those of Mohyla's trebnyk. While Almazov may be right in stating that the "Prayer for Christmas" that he examined was rather a prayer for the beginning of the pre-Christmas fast, the prayer under that title in the Mohyla trebnyk was certainly meant to be recited shortly before Christmas, as it speaks of the fasts and prayers already offered (" в святыя дни сія тебѣ от них принесенныя"). Other trebnyks printed in Ukraine after 1646 have the same prayers of the Mohyla trebnyk (cf. those published in Lviv in 1682, 1695, 1761); those published before show a variety of prayers. In Russian liturgical books these prayers are closer to the ones cited by Almazov, and the "Prayer before Christmas" in them is really more appropriate at the beginning of the fast period (cf. *Služebnik*, Moscow, 1647).

(14) Іляріон Свєнціцкий, *Опис рукописів Народного Дому з колєкції Ант. Петрушевича*, 3 (Українсько-руський архив, 7): 48-49. « Сповѣд повседневная чтется от попа людем всякую недѣлю. Мовте за мною тыи слова. Аз многогрѣшный и недостоиныи ... » Almazov does not treat of anything equivalent to this prayer. But there is a certain similarity between it and the *ponovlenija*, a recitation of a formula of sins, though the latter was done by an individual, not by an entire congregation, cf. ALMAZOV, 1:337.

kind of a general act of contrition. On the analogy of the trebnyk, it was meant to be recited before the liturgy, though this time not by the priest alone, but by all the people.

The purpose of these various rites hence differs fundamentally from the one described by Paul of Aleppo; moreover, none of them is called a rite or a prayer of remission. Before an explanation of this last is attempted, it is better to look at the charters of remission more closely.

Charters of remission for the dead

Charters of remission placed in the hands of the dead and buried with them are well known in Russia in all periods of its history. In fact, such charters by the last decades before the Revolution came to be looked upon as an integral and mandatory part of Russian burial rites ([15]). In Ukraine, although the practice was also known, it did not find wide acceptance and was regarded as an abuse, as we shall see.

Besides such charters of remission given to the dead, popular religious practice in Ukraine knew also so-called letters to St Peter. These were addressed not to God, as were the charters of remission, that really asked for the forgiveness of sins for the departed ([16]), but to the heavenly gatekeeper Peter, asking him to admit the soul into heaven.

Charters of remission for the dead and letters to St Peter were the sort of fuel to fire Cassian Sakovyč's sarcasm, and his attack on the eastern church in Ukraine, *Perspektiwa*, published in Cracow in 1642, charges it with both. The anonymous Orthodox writers who rebutted him in *Lithos*, published in Kiev two years later, indignantly denied that they condoned, much less propagated such practices. According to them even the prayer of remission read over the dead person by the priest had

([15]) Cf. П. Забелин, *Права и обязанности пресвитеров по основным законам христианской церкви и по церковно-гражданским постановлениям русской церкви*, 3rd ed. (Kiev, 1899), p. 70-71.

([16]) Cf. texts, ALMAZOV, 3:66-67.

been now discarded from liturgical books, to conform with Greek ones, above all so as to avoid misunderstandings ([17]).

The vigorous and somewhat contradictory denials of the Orthodox reveal the embarassment they felt over instances of this practice, and Sakovyč can be believed when he declares that he himself had witnessed letters of forgiveness being pressed into the hands of a dead person. But even from Sakovyč's remarks it is obvious that the practice of placing a charter of remission in a dead man's hand was quite rare, a mispractice on the part of some individual priests and not a general custom. The Orthodox write about the prayer of remission at a funeral:

> If one considers the intention of the trebnyks in which the rubric is to be found that the confessor himself is to read this prayer of forgiveness over the person who has died, this is to be understood not in the sense that now he is absolving him, because this is now impossible, but in the sense that he is informing openly all those present at the funeral that the man had died in holy repentance, like a pious Christian, hence had been accorded such an absolution as he is reading to them (declaratively and not sacramentally) ([18]).

They add that even this type of absolution prayer has been replaced by a deprecatory one.

The Orthodox authors of *Lithos* also hotly contested that any priest ever placed a letter to St Peter in a dead person's hand and declared that no examples of this would be found either in trebnyks or in church usage ([19]). That such a custom existed in folk religion, however, is perhaps proved by the references

([17]) *Архив юго-западной Россиu*, pt. I, 9 (Kiev, 1893): 46-48. This edition of *Lithos* is from a copy that had belonged to Sakovyč and reproduces Sakovyč's marginal annotations. The authorship of *Lithos* has been ascribed to Peter Mohyla; this is not proved, but it may well be that he participated in its redaction.

([18]) Ibid., p. 46-47. "Uważaiąc intencyą trebnikow, w ktorych się nayduie według rubricelle to, że spowiednik tylko sam nad tym, ktory umarł, tę modlitwę rozgrzeszalną czytać ma, a to ma się rozumieć w ten cel, nie żeby go na on czas rozgrzeszał, bo to iuż rzecz niepodobna, ale żeby to iawnie wszystkim, przy pogrzebie będącym, przez to oznaymił, że w pokucie świętey, iako chrześcianin pobożny, umarł, za czym y rozgrzeszenia takowego godnym się stał, iakie na on czas czyta (declarative non sacramentaliter)".

([19]) Ibid., p. 48.

to it in Polish literature of the late sixteenth and early seventeenth centuries (20), though from these works, which were often in a comic, hence exaggerated vein, it is impossible to draw any conclusion as to how widespread such a practice could have been.

Charters of remission for the living

So far we have talked about prayer and charters containing these prayers that were applied to the dead. It is commonly assumed that all charters of remission were in fact meant for the departed. In his extensive study on confession and related practices in the eastern church Almazov too makes this assumption. He declares, as do others who treat of this matter, that the earliest case of the practice of giving a letter of remission to the dead in Rus' is recorded in the Paterikon of the Kiev Lavra (21). Even the Paterikon itself makes the same assertion. The very first chapter of the Paterikon concerns the Varangian Šymon who helped Theodosius with the building of the church of the Assumption. Šymon, upon taking leave of Theodosius, insisted on having in writing "that your soul bless me, both in life as well as after your death and my death" (22). After relating how Theodosius was persuaded to grant Šymon's request and after giving the first words of the prayer that Theodosius wrote out, the Paterikon adds:

> And the practice of placing this prayer in the hands of the dead survives until now. And from that time the custom of giving such a writing to the dead has become established because before this no one else had done a similar thing in Rus' (23).

(20) Cf. A. BRÜCKNER, *Die Empfehlung an den heil. Petrus, Archiv für slavische Philologie*, 15 (1893): 315-316.

(21) ALMAZOV, 2:20.

(22) *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters.* Nach der Ausgabe von D. Abramović neu herausgegeben von Dmitrij Tschiżewskij (= Slavische Propyläen, 2; München, 1964), p. 4: « Да благословить мя душа твоа якоже в животѣ, тако и по смерти твоеи и моеи. »

(23) Ibid.: « И доньнѣ вълагають умершимъ в руку таковую молитву. И оттолѣ утвердися таковое написанie полагати умершимъ, прежде бо сего инъ не сътвори сицевыа вещи в Руси. »

It should be remembered, however, that the prayer of Theodosius was given to a living man and was meant to be effective during his life as well as after it.

Almazov makes a distinction between prayers of remission written down and placed with the dead and charters (gramoty) for the same purpose, the difference being that the latter were always issued by hierarchs ([24]). He gives various examples of charters in this sense, of which one interests us here. Is is ascribed to Joseph, metropolitan of Kiev and Rus' ([25]) (which Joseph it could be, we shall examine below). It is the only charter cited by Almazov that comes from Ukrainian territory and the only one to contain a significant difference from the others. This charter was requested from the metropolitan by a certain priest Zachary for himself. Thus it, like the prayer of Theodosius, was given to a living man.

Fortunately here we have the text of the prayer. It is basically a prayer of absolution at death, but at the very end it reads: "We humbly also pray for him, that he may pass the rest of his life in goodness and piety and become worthy of the heavenly kingdom and participate in the lot of the saints in the hope of his forgiveness" ([26]). Hence, like the prayer of Theodosius it was meant to be efficacious also during the life of the person to whom it was given.

We can now look more closely at the charters of remission ("razrešitel'nye gramoty") that patriarch Macarius distributed. First I shall quote and comment upon the various passages in which archdeacon Paul speaks of them.

Charters of remission are mentioned several times during the patriarch's first stay in Kiev, on his way to Moscow. They were distributed very widely. Here is what Paul says:

> According to the custom of the patriarchs we had printed [in the typography of the Kiev Lavra] a large number of charters of remission with the name of our patriarch in their language in

([24]) ALMAZOV, 2:266.

([25]) Ibid., p. 271.

([26]) Ibid., 3:78. « Еще молится о нем смиренее наше. Добротою и боголюбїемъ, остаток живота его преити и царствїю небесному сподобитися и части имети со святими надеждею прощеня его. »

> red letters and a picture of the holy apostle Peter. These were of three kinds: in folio for the grandees, of middle size for the common people, and small ones for women ([27]).

The text of these charters of remission apparently did not cause problems, that is, it was known to the printers.

Again, when Paul speaks of the learned superiors of Kievan monasteries he says:

> Just as they, so also the whole country up to Muscovy firmly believe that the patriarch of Antioch disposes of the authority to loose and to bind, that he is the vicar of the apostle Peter, whom alone the Lord Christ charged with loosing and binding in heaven and on earth... From [the patriarch] they received the letters for the remission of sins with great confidence and with full faith ([28]).

After leaving Ukraine Macarius spent two years in Russia. In Moscow too the patriarch distributed charters of remission, but there was a difference in the manner of distribution. Whereas in Kiev the people flocked to the patriarch for these charters, in Moscow the initiative came evidently from the patriarch's side. Although Paul reports that a request for a charter of remission came from tsar Alexius, it is evident that the tsar was moved to it by reports concerning the practice in Kiev. Thus Paul says:

> At parting the tsar asked of our lord patriarch charters of remission from those we had printed in Kiev in Ruthenian and ordered him to distribute them to state officials, and this was carried out. As concerns the tsar, I went to him with nine charters on which I wrote in gold his name and the names of the tsaritsa, their son, their daughters, and his sisters; and as regards the grandees, then, according to the command of the tsar, I went around to their houses accompanied by an interpreter and distributed the charters to all of them ([29]).

([27]) Pavel Aleppskij, *ЧОИДР*, 1897, 4:59: « По обычаю патриархов, мы напечатали в нем множество разрешительних грамот с именем нашого патриарха на их языке красными буквами и с изображением св. ап. Петра. Грамоты были трех родов: в целый лист для вельмож, средния — для народа и маленькия — для женщин. » Cf. *PO*, 26:699.

([28]) Pavel Aleppskij, *ЧОИДР*, 1897, 4:65: « Как они, так и вся эта страна до Московии твердо веруют, что патриарх Антиохийский есть обладатель власти вязать и решить, что он — наследник апостола Петра,

There is a striking contrast between the enthusiasm shown for the charters in Kiev, and the lack of it here. In Moscow there was no popular demand for the charters, they appear to be unknown; their distribution in Moscow was probably suggested, if only indirectly, by Macarius, and agreed to by the tsar, who on every occasion showed a genuine regard for the patriarch of Antioch.

The next mention of charters of remission again comes from Kiev, where Macarius stopped on his return journey. We have already mentioned this passage (30). One further sentence can be quoted here: "Some women whose husbands were drunkards and of little faith showed concern about their souls and took charters of remission not only for themselves, but also for their husbands, because they considered this a very great and most precious gift" (31).

Although his trip did not carry Macarius very extensively in Ukraine (basically only a direct route Moldavia—Kiev—Moscow), distribution of charters took place also in other towns. So we hear that in Perejaslav, where Macarius was for the feast of St Elias (20 July), "the inhabitants of that town have a great faith in the charters of remission" (32).

коему одному поручил Господь Христос вязать и решить на небе и на земле.... От него они брали листы отпущения грехов с великою верой и с полным упованием. » Cf. *PO*, 26:709.

(29) Pavel Aleppskij, *ČOIDR*, 1898, 4:158: « При прощании царь попросил у нашого владыки патриарха разрешительных грамот из тех, которыя мы напечатали в Киеве по-русски, и велел ему раздавать их государственным сановникам, что и было сделано. Что касается царя, то я отправился (к нему), взяв для него девять грамот, на которых написал золотом имена его, царицы, их сына, дочерей и сестер его; а что касается вельмож, то, по приказанию царя, я обошел их дома, в сопровождении переводчика, и всем им роздал грамоты. »

(30) Cf. p. 429 above.

(31) Pavel Aleppskij, *ČOIDR*, 1898, 4:186: « Некоторыя женщины, у коих мужья были пьяницы и маловеры, обнаруживали заботу об их душе, беря разрешительныя грамоты не только для себя, но и для своих мужей, ибо считали такой дар величайшим и драгоценнейшим. » Paul then adds that the townspeople of Kiev flocked in masses to the patriarch for these charters.

(32) Ibid., p. 191: « Жители этого города имеют великую веру в разрешительныя грамоты. »

All these charters of remission were considered to be of spiritual benefit for the living, hence their purpose is entirely different from those placed in the hands of the dead. Moreover, they were requested not only for oneself, but also for third parties, such as for the husbands given to too much drinking, who presumably would have no interest in applying for the charters in person.

One other point needs emphasizing and will help us understand the nature of these charters. Paul of Aleppo speaks of a picture of St Peter in connection with these charters. And, in speaking of their popularity in Ukraine he links them with the faith of the populace in the spiritual authority of St Peter and his vicars or successors, here specifically his successors in his first see, the patriarchs of Antioch. The authority meant is that especially of loosing and binding. It is quite clear in the rite, though, that the authority in question is not the ordinary sacerdotal one to forgive sins, since the rite takes place almost immediately after communion, but is something additional. Unfortunately Paul nowhere gives us any idea of the texts of the prayers of the rite of remission or of the charters. But the underlying idea that stresses the authority of the successor of St Peter to loose and to bind, coupled with the idea of the special efficacy of his blessing, has very much in common with the western idea of indulgences or papal blessings granted by the successor of St Peter in his Roman see.

Precedents of the rite and charter of remission

That the idea of indulgences was known in Ukraine we have proof, if only indirectly, a century and a half before Paul's visit. At the very beginning of the sixteenth century the metropolitan of Kiev, Joseph Bolharynovyč (1498-1501), sent an emissary, John Sopiha, with a letter to pope Alexander VI (1492-1503) to express his desire to reestablish communion between the metropolitanate of Kiev and the see of Rome according to the council of Florence. This letter of metropolitan Joseph has not been found, but there is a reply of the pope, dated 26 April 1501, addressed not to the metropolitan, but to Albert Tabor, Latin bishop of Vilna, who had also been the metropolitan's inter-

mediary. The pope asks him for further information about Joseph and his metropolitanate, specifically how its faith and rites accord with the decree of the union of Florence.

Pope Alexander inter alia mentions that Joseph asked him through Sopiha for "the faculty to grant indulgences to those present at the divine services celebrated by him, be they Greeks or Latins" (33). What does it mean in this context to grant indulgences to those present at divine services? I think it means something very close to the rite of remission carried out by patriarch Macarius, that is, the prayers recited at the end of a service over those present with some purpose of remitting sins or the punishment due to them. It is useless to seek a clear scholastic distinction, reflected in a precise terminology, between these two concepts in Kiev at the beginning of the sixteenth century: theological learning was not on a level capable of that.

It is useful now to return to the charter of remission granted by metropolitan Joseph. This has many phrases in common with or similar to those of the charters of remission placed in the hands of the dead. But it also contains several phrases that deserve closer attention. As in other charters so also here the hierarch speaks in general terms of the power passed on to him from Christ of loosing and binding. But metropolitan Joseph here also adds: "And we, according to the grace of the Holy Spirit and the blessing of our holy lord the ecumenical patriarch of Constantinople, the New Rome, kyr Pachomius, according to the power granted to us to bind and to loose... forgive and bless" (34).

The metropolitan Joseph of the charter—could he be Joseph Bolharynovyč, who sent an emissary to Rome? The charter was found in a sixteenth century manuscript belonging to Volokolamsk monastery, hence that could well be the case. But soon

(33) *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, I (Romae, 1953): 177: "Ut... illi facultatem indulgentias concedendi interessentibus divinis officiis per eum celebrandis tam Grecis quam Latinis concedere dignaremur".

(24) ALMAZOV, 3:77: « I мы по благодати святого духа и благословенїем святѣйшаго господина вселенскаго патриарха константинополя, новаго рима кvръ пахомя. (по) власти данней нам вязати и рѣшати... прощаем и благословяем. »

after this there were two other Josephs metropolitans of Kiev: Joseph II Soltan (1507-1521) and Joseph III (1522-1534). The question which of these Josephs was the author of the charter under consideration is not very important. The period is the same for all three, hence church practices were not very much different.

As in this charter so also in the request made to Alexander VI the impression is made that the metropolitan of Kiev felt he did not of himself have the power for this specific act of binding and loosing, but had to obtain it from a higher authority, the patriarch of New Rome, or, better yet, from the bishop of the first Rome, the successor of St Peter. It is no wonder then that such a rite of remission or such charters of remission are extremely rare. Special faculties were needed for them. But even if rare, they were not forgotten. So, when a hierarch such as the patriarch of Antioch arrived in the Kievan metropolitanate the practice of the rite and of the charters was revived.

A question remains at the end. Archdeacon Paul of Aleppo seems to be acquainted with the rite and the charters already. Were they the practice of the Antiochian church?

Via S. Alessio 26 Sophia SENYK, OSBM
00153 Roma

OCP 47 (1981) 441-446

COMMENTARII BREVIORES

Syro-Sogdica I: An Anonymous Homily on the Three Periods of the Solitary Life

Amongst the buried treasures of Chinese Turkestan brought to light by the four German Turfan Expeditions of 1902-1914 were fragmentary remains of Christian literature in Syriac (1), in Turkish (2), and in three Iranian languages: Middle Persian (3), New Persian (4), and above all Sogdian. Almost all of these Christian manuscripts were discovered in the ruins of a Nestorian monastery at Bulayïq, north of Turfan, and may be dated approximately to the ninth and tenth centuries.

The Christian literature in Sogdian has been usefully surveyed by O. Hansen (5). Many of the literary genres familiar from Syriac are represented: New Testament lectionaries, Psalms, hymns and prayers, hagiography, apophthegmata, homilies in prose or verse, commentaries, etc. Few of the Sogdian texts seem likely to be

(1) The first samples of these Syriac texts were published by E, SACHAU, *Litteraturbruchstücken aus Chinesisch-Turkistan*, in Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften (SPAW), 1905, XLVII.

(2) See P. ZIEME, *Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten*, in *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin*, Berlin, 1974, p. 661-8.

(3) F. C. ANDREAS and K. BARR, *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen*, in *SPAW*, 1933, I.

(4) W. SUNDERMANN, *Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstü[c]k aus Chinesisch-Turkistan*, in *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, p. 441-52.

(5) *Die christliche Literatur der Sogdier*, in HOr, I. Abteilung, IV. Band, 2/1, Leiden, 1968, p. 91-9.

original compositions. Most of them are evidently translated from Syriac. Even in those cases where no Syriac original has been identified, the dependence of the Sogdian versions on Syriac models is usually clear from their syntax and word-order. A fragment with the signature TiiB66, which contains a single line of Greek (Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, ἐν τῷ κυρίῳ, Psalm 32.1 according to the Septuagint) followed by a Sogdian translation, appears to constitute a unique counter-example (6).

Up to the present, these Sogdian texts have been studied almost exclusively from a purely linguistic point of view. The principal exception to this generalization is the Gospel lectionary "C5" (7), which has also received some attention for its relationship to the Syriac lectionary system (8), for its recitation-accents (9), and for its readings (which occasionally agree with other witnesses against the Peshitta) (10). Recently, S. Brock has taken account of a Sogdian commentary on the baptismal and eucharistic liturgies in his edition and study of a group of related Syriac texts (11). At least potentially, however, the Christian Sogdian manuscripts are a valuable ancillary source for Syriac studies. In cases where the corresponding

(6) This text is known to me from a handwritten transcription by W. Lentz, now in the collection of the Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (Abteilung Iranistik) of the University of Hamburg.

(7) F. W. K. Müller, *Soghdische Texte I*, in *Abhandlungen der (k.) preußlichen Akademie der Wissenschaften*, 1912, II, supplemented by W. Sundermann, *Nachlese zu F. W. K. Müllers "Soghdischen Texten I"*, in *Altorientalische Forschungen*, 1, 1974, p. 217-55, and 3, 1975, p. 55-90.

(8) A. Baumstark, *Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke*, in OC, N.S., 4, 1915, p. 123-8; F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, London, 1925, p. 119-25.

(9) E. Wellesz, *Miscellanea zur orientalischen Musikgeschichte. Die Lektionszeichen in den soghdischen Texten*, in *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 1, 1919, p. 505-15.

(10) C. Peters, *Der Text der soghdischen Evangelienbruchstücke und das Problem der Pesitta*, in OC, 3. Serie, 11, 1936, p. 153-62; J. P. Asmussen, *Iranische neutestamentliche Zitate und Texte und ihre textkritische Bedeutung*, in *Altorientalische Forschungen*, 2, 1975, p. 79-92; B. M. Metzger, *The early versions of the New Testament*, Oxford, 1977, p. 279-81. See also the articles by W. Sundermann cited in n. 7 above.

(11) *Some early Syriac baptismal commentaries*, in OCP, 46, 1980, p. 20-61.

Syriac text is identifiable, the Sogdian version has often been found to represent a non-standard recension, in certain respects more archaic than that attested by the extant Syriac manuscripts. The Sogdian version of the legend of St George, for instance, contains details known from Greek and other versions but lacking in the Syriac (12). Still more interesting are the minority of Christian Sogdian texts whose Syriac originals are not known to be extant. One such is translated here as a sample of what Sogdian literature has to offer the Syriacist.

The text in question is a single perfectly-preserved folio, the Verso of which was the first Christian Sogdian text to be published, by Sachau in 1905 (13). It was subsequently republished by C. Salemann (14) and (together with the Recto side) by O. Hansen (15). The present translation takes into account a number of improved readings, which will be incorporated in my edition *The Christian Sogdian manuscript C2* (forthcoming in the series *Berliner Turfantexte*).

Although it has by now been known to scholars for three-quarters of a century, this text has never yet been translated as a whole. The reasons for this omission are not far to seek, the Sogdian being more than usually difficult and the underlying notions unfamiliar to Iranianists. Fortunately, however, there do exist comparable writings in Syriac, in particular the works of Isaac of Nineveh, John the solitary, and Joseph ('Abdišo') Ḥazzāyā, all of whom make frequent mention of the division of the hermit's life into three consecutive periods, a principal theme of the Sogdian text (16). With the help of these writings and of a more detailed study of the grammar and idiom of Christian Sogdian than has been made hitherto it is possible to reach at least a general understanding of this text. The translation offered below is necessarily tentative, but it is hoped

(12) Cf. I. GERSHEVITCH, *On the Sogdian St. George Passion*, in *Journal of Royal Asiatic Society*, 1946, p. 179-84.

(13) P. 973-8 of the article cited in n. 1 above.

(14) *Manichaica II*, in *Izv. Imper. Akad. Nauk*, 1907, p. 531-58.

(15) *Berliner sogdische Texte II*, in *Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. der Akad. der Wiss. und der Lit. in Mainz*, 1954, XV, p. 891-3.

(16) I am most grateful to Professor R. Draguet for drawing my attention to some of these Syriac writings.

that it may provide a useful starting-point for the study of this interesting document, as well as making it available to students of Syriac literature, to which it belongs in spirit and in origin.

Translation

..'And there is instruction and teaching in this conflict, that (instruction) which is accompanied by suffering and unremitting troubles—(this) is a sign that it is the divine(ly-inspired) renunciation. I do not speak of that conflict which results from illness and that suffering which comes from weakness; it is not even appropriate that these things should be called "conflicts". Rather do I speak of those who with great vigilance are drawn up in order of battle and with great diligence keep guard over (their) limbs together with (their) thoughts, those who have conflicts by divine visitation. There are, again, sufferings which result from lack of understanding in the mind, and gloominess, and apathy, and wavering in vigilance; to this suffering there is no end for him who is far from patience, but a wise thought, by humility and by confession, repels these things. And listen to the advice of men who have known conflicts, although it is thus that fools look at the example of others in the learning of writing and rhetoric. (This) is not "understanding of conflicts", nor is that "understanding" which results from instruction and from sharp-wittedness. What one needs is an understanding of conflicts (reached) by experience—that (experience) at which the wise and sensible have often been confounded and (which) comes to fools through action. Just as it is not possible that archery be taught amongst crowds and in the streets, but rather, that it may bring forth fruit, in a place apart, where it is suitable for archery and for horse-racing, so that the arrow may fly up to the target which is set up; in the same way they cannot teach anyone skill in spiritual conflicts, and (how) to race well towards the divine goal, and to learn skill in (controlling) the thoughts and the science of spiritual navigation on this terrible ocean, and to understand many stratagems, until a man shall dwell in constant quietude and in retreat from everything (by means of) which the mind becomes empty of or ceases from constant prayer—he who does not do thus shall fall.

The course of this quietude is in three periods. Labour is the initial period, and to this first (period) belongs fear, and (that) grief which results from the recollection of previous things. And to that

second period (belong) encouragement and the manifold consolation whereby the wise penitent approaches (divine) favours by virtue of the purity which he receives from weeping and penitence. And when, in his constant quietude, and in laborious discipline and in thinking upon his sins, which is distressing to him, from which (thought) there derives a manner which turns to loud weeping; when he shall complete this former period with manifold labours by the help of Christ and shall begin *to* prepare for the second period, the sign of his repentance will be turned to exultation, although he does not wish it (to be so) because he fears that it is perhaps an illusion. And the sign of this is that hope begins to enter his spirit and by virtue of his repentance consolation begins to increase little by little; then from time to time thoughts which make him joyful stir within him, and he sees within himself that he can easily cleanse the mind of wandering. These things come about when he enters completely into this second period, when his thought is changed into another which does not resemble the former. Then those things which occur to (his) thought(s) are not of (his) nature and he begins to pay heed to the mystical words which are hidden in the Psalms, and in the (Scripture-)reading, and in the other works of the body and in the (true) understanding of the labour(s) of his service, for sweetness begins to be mingled with his service, both with his fasting, and with the words of his worship and with the other labours of his way of life, and as soon as he begins to pray (his) limbs become composed without (his) willing (it) and his thoughts begin to be collected, for they (themselves) realize (how) to bring forth something which is above the struggle, and he sees aright that the ship of his mind is going day by day in growth towards improvement. These things, together with other (yet) greater things, belong to this middle period, until by the Grace of Christ a man arises to that course of life which is above (his) nature.

Now, so long as you are in this former (17) period, above all things exert yourself in long service of the Psalms and in reading the Scriptures; (mean)while there should be hunger, which purifies the body by means of punishment—this hunger, more than all (other) labours, is able to give forgiveness of sins by its severity—that is (its) great

(17) The MS has *pncmyq* "fifth". I follow E. BENVENISTE, in *Journal Asiatique*, 1959, p. 131, who emended this to *pynmcyq* "former".

power for repentance—and former habits, which were done by you through transgression of the commandment, will become weak from hunger. And when with heavenly help you approach this second period, according to the Fathers' ...

School of Oriental and African Studies, Nicholas SIMS-WILLIAMS
University of London.

OCP 47 (1981) 447-458

Yaḥyā b. ʿAdī et Sophronius de ʿAkka dans un codex reconstitué de Beyrouth

A. Position du problème (1)

Dans un article récent (2), inventoriant les éditions du *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Yaḥyā Ibn ʿAdī, philosophe chrétien de Bagdad, mort en 974, je signalais une édition antérieure à 1924, en y ajoutant une série de points d'interrogations.

La source de cette information était le *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam* de Louis Cheikho. Parlant des œuvres de Yaḥyā, il écrit: « 4°) Livre du *Tahḏīb al-Aḫlāq*.

(1) J'utilise les abréviations suivantes:

* Cheikho (1924) = Luwīs Šayḫū, *Kitāb al-Maḫṭuṭāt al-ʿarabiyyah li-katabat an-naṣrāniyyah* (Beyrouth, 1924). Voici le titre français de la couverture: Louis Cheikho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*.
* Khalife (1964) = Ignace-Abdo Khalifé, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, seconde série, IV, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 39 (1963) (Beyrouth, 1964), p. 1-144
* Samir (1974) = Samir Khalil, *Le* Tahḏīb al-Aḫlāq *de Yaḥyā b. ʿAdī (m. 974) attribué à Ǧāḥiẓ et à Ibn al-ʿArabī*, dans *Arabica* 21 (1974), p. 111-138
* Samir (1978) = Samir Khalil, *Nouveaux renseignements sur le* Tahḏīb al-Aḫlāq *de Yaḥyā Ibn ʿAdī et sur le « Taymūr Aḫlāq* 290 », dans *Arabica* 25 (1978), p. 57-77

(2) Cf. Samir (1978), p. 62, N° 10.

Il en existe un manuscrit dans notre Bibliothèque Orientale (3). Ce livre a été imprimé à Beyrouth et au Caire et à la fin du livre de la *Tuḥfat al-azmān . fī adab al-fityān*. Et la plus grande partie en a aussi été imprimée dans la seconde section de notre livre des *Maqālāt 'alā 'ilm al-adab* (4) » (5).

J'avais alors essayé d'identifier cette *Tuḥfat al-azmān . fī adab al-fityān*. J'espérais par là savoir quand elle avait été éditée, et par conséquent identifier cette édition du *Tahḏīb al-Aḫlāq*. Les recherches entreprises dans les divers manuels de bibliographie arabe furent vaines (6): nulle part l'ouvrage n'était mentionné. Je laissai donc l'information telle quelle, prenant soin d'ajouter les points d'interrogation.

Il me vint alors une idée. Je savais par expérience que le Père Cheikho, écrasé de travaux divers et n'accordant pas une importance extrême à la précision des détails, laissait souvent échapper bien des erreurs. J'en avais précisément une preuve dans cette notice elle-même. En effet, l'ouvrage qu'il appelle ici *Maqālāt 'alā 'ilm al-adab* s'intitule en réalité: *Maqālāt li-masāhīr al-'Arab . 'alā l-ǧuz' aṯ-ṯānī min 'ilm al-adab*. De plus, ce n'est pas le deuxième *qism*, comme il le dit dans la notice, mais bien le deuxième *ǧuz'* (7). Or, il s'agit là d'un de ses propres ouvrages. Que dire donc s'il s'agit d'un ouvrage ancien!

J'ai donc pris comme hypothèse de travail que Cheikho avait commis une erreur quelconque dans la citation du titre, puisqu'aussi bien ce titre n'était connu d'aucun bibliographe. Cette hypothèse s'est avéré fructueuse. Elle a permis de résoudre le problème. Bien

(3) Il s'agit du manuscrit N° 567 de la *Bibliothèque Orientale* de Beyrouth. Sur ce manuscrit, voir Samir (1978), p. 65-66, N° 4.

(4) Il s'agit de l'ouvrage de Luwīs Šayḫū, *Maqālāt li-mašāhīr al-'Arab. 'alā l-ǧuz' aṯ-ṯānī min 'ilm al-adab* (Beyrouth, 1889), p. 59-89 (texte entièrement vocalisé), 2e édition (Beyrouth, 1924), p. 52-75 (texte non vocalisé). Ce texte correspond à l'édition du *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Ǧirǧis Filūṯāwus 'Awaḍ (Le Caire, 1913), p. 13-15 et 22-49. Cf. Samir (1974), p. 118-119, N° 3.

(5) Cf. Cheiko (1924), p. 214, lignes 11-14: ٤ ٌ كتاب تهذيب الأخلاق . منه نسخة في مكتبتنا الشرقيّة . طُبع هذا الكتاب في بيروت ، وفي آخر كتاب تحفة الأزمان في أدب الفتيان . وطُبع معظمه في القسم الثاني من كتابنا مقالات على علم الأدب .

(6) Cf. Samir (1978), p. 62-63, note 8.

(7) Comparer entre elles les données reproduites aux notes 4 et 5.

plus, la solution de ce petit problème a entraîné de nombreuses corrections et additions aux renseignements connus jusqu'ici, concernant la littérature arabe des Chrétiens. C'est pourquoi, j'ai cru utile de présenter ces résultats dans cette brève étude.

B. Identification de la « Tuḥfat al-Azmān »

Le titre incriminé comprend quatre éléments: *tuḥfah*, *azmān*, *adab* et *fityān*. Il fallait trouver un titre attesté, en ne modifiant si possible qu'un seul élément.

Or *tuḥfah* est un terme particulièrement apprécié comme *incipit* de titre. Ainsi Carl Brockelmann, dans son histoire de la littérature arabe, ne mentionne pas moins de trois cent quatre-vingt trois (383) titres commençant par le mot *tuḥfah* (8)! J'ai donc parcouru ces colonnes de Brockelmann. Malheureusement, cette fois encore, *aucun* titre ne suggérait celui de Cheikho, même en modifiant deux éléments du titre.

Je me suis alors souvenu que le grand orientaliste allemand, par un parti-pris hélas largement répandu parmi les orientalistes et n'ayant aucun fondement scientifique, avait éliminé de son histoire de la littérature *arabe* la littérature arabe *chrétienne* et juive, identifiant une fois de plus arabisme et islamisme. Dans l'introduction de son ouvrage il écrit:

> « Werke von Christen und Juden, die sich des Arabischen nur im Interesse ihrer Konfessionen bedient haben, scheiden aus unsrer Betrachtung aus. Dichter und Literaten aber, die sich mit ihren Werken nicht nur an ihre Glaubensgenossen wandten, müssen auch hier ihren Platz finden » (9).

J'ai donc eu recours à l'histoire de la littérature arabe chrétienne de Georg Graf. Celui-ci ne mentionne que quinze (15) titres commençant par *tuḥfah* (10), parmi lesquels seuls trois ont été jugés dignes (!) de figurer dans l'inventaire de Carl Brockelmann (11). C'est là que j'ai trouvé un titre pouvant rappeler celui de Cheikho.

(8) Cf. GALS III, p. 1136b-1143b (= 14 colonnes).
(9) GALS I, p. 1-2.
(10) Cf. GCAL V, p. 195.

En effet, Graf mentionne un ouvrage intitulé *Tuḥfat al-bayān fī ādāb al-fityān* ([12]). Si l'on compare ce titre avec celui de Cheikho indiqué au début de notre étude, on relève deux différences: *bayān* (Graf) au lieu de *azmān* (Ch.); et *ādāb* (Graf) au lieu de *adab* (Cheikho). Il s'agit d'un ouvrage de Sophronius, évêque melkite de 'Akkā (= Saint Jean d'Acre), qui devint patriarche de Jérusalem en 1771 et mourut en 1775. Il composa plusieurs ouvrages, soit quand il était encore diacre, soit une fois devenu évêque ([13]).

D'ailleurs, une des deux différences entre les deux titres est due à une distraction de Graf. En effet, on ne connaît de ce texte que deux manuscrits, l'un à Beyrouth et l'autre à Léningrad, mentionnés par Graf. Ces deux manuscrits portent *adab* au lieu de *ādāb*. De plus, Graf renvoie à la page 135 du *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam* de Cheikho, qui écrit lui aussi *adab* et non pas *ādāb*. Le titre complet de l'ouvrage de Sophronius est en réalité: *Tuḥfat al-bayān . fī adab al-fityān . min laṭā'if ba'ḍ 'ulamā' al-Yūnān.*

Ainsi donc, compte tenu des erreurs fréquentes de Louis Cheikho dans les détails, l'ouvrage auquel il fait allusion dans sa notice sur le *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Yaḥyā Ibn 'Adī, ouvrage non attesté dans aucune bibliographie, est très probablement celui de Sophronius patriarche melkite de Jérusalem au 18e siècle ([14]). La suite de notre étude viendra confirmer cette hypothèse très probable.

C. Les données de Graf sur la « Tuḥfat al-bayān »

Revenons à notre point de départ. D'après Cheikho, le *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Yaḥyā Ibn 'Adī a été imprimé à la fin de la *Tuḥfah*.

Or, la *Tuḥfah* n'a jamais été imprimée. Non seulement Graf ne signale pas pareille édition, mais encore Cheikho lui-même, par-

([11]) Voici les trois des quinze titres de Graf qui sont mentionnés aussi par Brockelmann (cf. note 8):

a) *At-Tuḥfah al-anīsah / fī n-nawādir an-nafīsah*;

b) *At-Tuḥfah ad-durriyyah ...*;

c) *At-Tuḥfah as-saniyyah / fī tāriḫ al-Qusṭanṭiniyyah.*

([12]) Cf. GCAL V, p. 195 b.

([13]) Sur Sophronios, voir GCAL III (1949), p. 144-146, où l'on trouvera d'autres références. Voir aussi p. 29, 80-81, 99, 198; et IV, p. 181.

([14]) Il faut corriger ici Cheikho (1924), p. 135, No 498, qui fait de Sophronios un auteur du 19e siècle.

lant de la *Tuḥfah* dans le même ouvrage, se réfère uniquement à un manuscrit de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, alors qu'il signale normalement les éditions existantes.

Donc, si la phrase de Cheikho rapportée au début de notre étude est correcte, on aurait dans un même codex: un *manuscrit* de la *Tuḥfah*, suivi d'une *édition* du *Tahḏīb al-Aḫlāq*. Cela est pour le moins étonnant et pose un nouveau problème.

C'est encore Graf qui nous mettra sur la voie de la solution. Il écrit, en effet, au sujet de la *Tuḥfat al-bayān*: « Eine Hs in Bairut (J. 1851) enthält an erster Stelle (mit 59 S.) diese Uebersetzung (15), an zweiter (60 S.) die Erziehungsschrift des Jakobiten Yaḥyā ibn ʿAdī (siehe im II. Bd. S. 249) (16) und an dritter (S. 60-76) ein weiteres, aber anonymes Anstandsbüchlein (Muḫtasar fī ʿilm al-aḫlāq); siehe L. Cheikho, *Catal.* S. 135 » (17).

Ici se pose une question: d'où Graf a-t-il tiré ces renseignements? Est-ce de la référence qu'il indique à la fin du paragraphe (18)? Si l'on consulte cette référence, on ne trouve mention que de l'œuvre de Sophronius, et aucune allusion aux deux autres œuvres. De plus, la date du manuscrit indiquée par Graf (1851) ne correspond pas à celle de sa référence (1853).

C'est donc que Graf a eu d'autres sources d'information. Mais à cette époque (1949, date de la parution du tome 3 de sa *Geschichte*), le manuscrit de la *Tuḥfat al-Bayān* de Beyrouth n'est pas encore décrit. Il faut nécessairement conclure qu'il a examiné (ou fait examiner) le manuscrit directement, à Beyrouth.

(15) Graf considère la *Tuḥfat al-Bayān* comme étant une traduction du grec. De là la description qu'il donne de cette œuvre: « Ein pädagogisches Werk *von einem nicht genannten Vfr.* » (GCAL III, p. 145, N° 3). En réalité, Sophronius ne dit pas qu'il a *traduit* son œuvre du grec, mais plus vaguement: *min laṭā'if baʿḍ ʿulamā' al-Yūnān*. Ce qu'on pourrait traduire: « [tirée, ou inspirée] des subtilités de quelques-uns des savants grecs » (on pourrait aussi dire « *d'un* des savants grecs », mais le mot *baʿḍ* ne signifie plus nécessairement « un », au 18e siècle).

(16) Graf commet ici une confusion. En effet, dans GCAL II (1947), p. 248, est mentionné un traité de Yaḥyā Ibn ʿAdi que Graf intitule (à tort) *Ueber die Erziehung der Kinder* (N° 48); et c'est donc à cet ouvrage que se réfère ici Graf. En réalité, cet ouvrage n'existe pas, et ce numéro est à supprimer! Il aurait fallu renvoyer à GCAL II, p. 248-249 (N° 49) = *Ueber die Besserung der Sitten*, qui n'est autre que le *Tahḏīb al-Aḫlāq*.

(17) Voir GCAL III (1949), p. 145 § 5.

(18) La référence correspond à CHEIKHO (1924), p. 135.

D'autre part, Graf indique toujours la cote des manuscrits de Beyrouth, dans sa *Geschichte*. Ici en revanche, il ne l'indique pas. Il faut alors en déduire qu'il a examiné (ou fait examiner) le manuscrit à une époque où celui-ci n'était pas encore coté. Et l'on sait que, de fait, Graf a eu plusieurs fois l'occasion d'étudier sur place les manuscrits de la Bibliothèque Orientale, lors de ses divers séjours en Orient.

En conséquence, Graf nous apprend qu'il existait, à la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, un manuscrit, transcrit en 1851 A.D., contenant trois œuvres:

1) p. 1-59: *Tuḥfat al-bayān . fī adab al-fityān . min laṭā'if ba'ḍ 'ulamā' al-Yūnān*, de Sophronius évêque melkite de 'Akkā;
2) p. 1-60: *Tahḏīb al-Aḫlāq*, de Yahyā Ibn 'Adī;
3) p. 60-76: *Muḫtaṣar fī 'ilm al-Aḫlāq*, d'un anonyme.

On voit, d'après cette description de Graf, que le manuscrit est composé de *deux documents* réunis ensemble, puisque la pagination recommence avec le deuxième texte et ne recommence pas avec le troisième. Le premier document comprend le texte de la *Tuḥfah*; le deuxième document comprend le texte du *Tahḏīb Al-aḫlāq* suivi du petit texte anonyme.

D. A la recherche du manuscrit de Beyrouth

Peut-on retrouver le manuscrit de Beyrouth mentionné par Graf et contenant ces trois textes? La chose devrait être facile, puisque le catalogue des manuscrits chrétiens est entièrement publié. Mais, étant donné que les index sont très peu satisfaisants, j'ai dû passer en revue l'ensemble du catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, qui s'étale sur plus de 50 ans des *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, couvrant plus d'un milliers de pages [19]. Ce travail accompli, je n'ai trouvé aucun manuscrit con-

[19] Cf. Louis CHEIKHO, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, dans MUSJ 6 (1913), p. 213-304; 7 (1914-1921), p. 245-304; 8 (1922), p. 387-440; 10 (1925), p. 105-179; 11 (1926), p. 191-306; 14 (1929), p. 41-106; 14 (1929), p. 107-171 (par Ferdinand TAOUTEL = Tables). Ignace-Abdo KHALIFÉ, *Idem. Deuxième Série*, dans MUSJ 29 (1951-1952), p. 103-286; 31 (1954), p. 99-261; 34 (1957), p. 1-200; 39 (1963), p. 1-144; 40 (1964), p. 191-285.

tenant ces trois textes! Cependant, cette recherche ne fut pas inutile. Voici pourquoi.

La *Tuḥfat al-bayān* de Sophronius (notre premier texte) ne se trouve que dans un seul manuscrit de Beyrouth, qui porte le numéro 1402. Il a été décrit par le Père Ignace-ʿAbduh Khalifé, en 1964. D'après son catalogue, le manuscrit a été achevé le 14 nīsān (= avril) 1851 A.D., à Jérusalem, par Faḍlallāh fils de Ḥannā Ṣarrūf, melkite de Damas ([20]).

Par ailleurs, l'unique manuscrit du *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Yaḥyā Ibn ʿAdī (notre deuxième texte) qui se trouve à Beyrouth, porte le numéro 567. Louis Cheikho l'avait décrit en 1926. D'après son catalogue, le manuscrit a été achevé le 26 janvier 1851 A.D., par Faḍlallāh ... Ṣarrūf, melkite de Damas ([21]).

Quant au troisième texte, le *Muḫtaṣar fī ʿilm al-Aḫlāq*, il n'est signalé par aucun catalogue de la Bibliothèque Orientale. Il existe, cependant bel et bien dans cette bibliothèque, faisant suite au *Tahḏīb al-Aḫlāq* dans le manuscrit 567, où il occupe les pages 60-72, comme je l'avais signalé dans mon précédent article ([22]). Ce texte est appelé dans le colophon (p. 72): *ar-Risālah al-ʿAḍudiyyah*; ce qui permet de penser qu'il s'agit probablement de l'œuvre du philosophe musulman ʿAḍud ad-Dīn ... al-Īǧī, mort en 756/1355 ([23]).

Ainsi donc, les trois textes signalés par Graf dans sa notice au sujet de la *Tuḥfat al-bayān* de Sophronius se trouvent dans la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, mais dans deux manuscrits distincts, cotés aujourd'hui 1402 et 567.

Or, si l'on compare ces deux manuscrits, on constate qu'ils ont été écrits par le même copiste (Faḍlallāh, fils de Ḥannā Ṣarrūf), au même lieu (Jérusalem) et la même année (1851). De plus, le format des deux manuscrits est identique (compte tenu de l'imprécision des données de Cheikho): 229×178 mm (selon Khalifé) et 23×18 cm (selon Cheikho).

Faisons le point de la situation:

1. En 1924, Cheikho affirme que le *Tahḏīb al-Aḫlāq* fait suite à la *Tuḥfah*.

([20]) Voir KHALIFÉ (1964), p. 50-51.

([21]) Voir CHEIKHO (1926), p. 250-251 = p. [344]-[345] de la numération continue. Voir la référence complète en note 19.

([22]) Voir SAMIR (1978), p. 65-66, N° 4 (où l'on trouvera aussi la référence au catalogue de Cheikho).

([23]) Voir SAMIR (1978), p. 66, note 1.

2. En 1949 (mais sur la base d'un examen personnel du fonds de Beyrouth, entrepris probablement vers 1912), Graf affirme qu'un manuscrit de Beyrouth comprend deux documents: la *Tuḥfah*, et le *Tahḏīb al-Aḫlāq* suivi d'un *Muḫtaṣar fī 'ilm al-Aḫlāq*; le tout daté de 1851.
3. De fait, aujourd'hui, nous pouvons voir ces deux documents, dans *deux manuscrits distincts* de la Bibliothèque Orientale: le 1402 (contenant la *Tuḥfah*) et le 567 (contenant le *Tahḏīb al-Aḫlāq*, suivi d'un *Muḫtaṣar fī 'ilm al-Aḫlāq*), les deux manuscrits étant datés de 1851. Par ailleurs, nous ne trouvons *aucun autre témoin* d'aucun de ces trois textes dans la Bibliothèque Orientale de Beyrouth.

La conclusion me semble s'imposer d'elle-même. Ces deux manuscrits correspondent parfaitement à la description de Graf. S'ils ne correspondent qu'imparfaitement à la description de Cheikho, cela tient aux nombreuses approximations et distractions de Cheikho ([24]). Une autre conclusion se déduit logiquement de ce qui précède: les deux manuscrits en question (1402 et 567) ne formaient qu'un seul codex jusqu'en 1924 au moins.

E. Un manuscrit qui devient double

Il reste à expliquer cette deuxième conclusion, fruit d'une déduction. En d'autres termes, comment se fait-il que Cheikho parle d'un seul manuscrit contenant deux textes, mais n'en décrive lui-même que le second; et que Graf parle d'un seul manuscrit contenant trois textes, mais que Khalifé n'en décrive que le premier? Ces paradoxes sont faciles à expliquer.

Quand, en 1924, Cheikho publie son *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, le *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Yaḥyā Ibn 'Adī faisait suite, dans le manuscrit de Beyrouth, à la *Tuḥfat al-bayān* de Sophronius. De là, la notice que j'ai reproduite en tête de cette étude, dans laquelle se sont glissées deux petites

([24]) C'est ainsi que Cheikho ne mentionne même pas l'existence du *Muḫtaṣar fī 'ilm al-Aḫlāq* dans sa description du codex N° 567, alors que je l'ai examiné moi-même en 1973 et l'ai trouvé dans ce codex.

erreurs, suffisantes pour m'égarer [25]. Il suffirait de corriger un mot et de déplacer un membre de phrase, pour obtenir un texte correct. Je donne ici la version de Cheikho, avec en regard le texte corrigé que je suggère [26]:

Texte de Cheikho	**Texte corrigé**
Livre du *Tahḏīb al-Aḫlāq*. Il en existe un manuscrit dans notre Bibliothèque Orientale. Ce livre a été imprimé à Beyrouth et au Caire et à la fin du livre de la *Tuḥfat al-azmān . fī adab al-fityān*; et la plus grande partie en a aussi été imprimée...	Livre du *Tahḏīb al-Aḫlāq*. Il en existe un manuscrit dans notre Bibliothèque Orientale, à la fin du livre de la *Tuḥfat al-bayān. fī adab al-fityān*. Ce livre a été imprimé à Beyrouth et au Caire, et la plus grande partie en a aussi été imprimée...
كتاب تهذيب الأخلاق . منه نسخة في مكتبتنا الشرقيّة . طُبع هذا الكتاب في بيروت وفي مصر وفي آخر كتاب تحفة الأزمان في أدب الفتيان . وطُبع معظمه في القسم الثاني ...	كتاب تهذيب الأخلاق . منه نسخة في مكتبتنا الشرقيّة ، وفي آخر كتاب تحفة البيان في أدب الفتيان . طُبع هذا الكتاب في بيروت وفي مصر وطُبع معظمه في القسم الثاني ...

Mais quand Cheikho entreprend la description des manuscrits de la *Bibliothèque Orientale*, et qu'il décide d'en faire un catalogue *raisonné*, c'est-à-dire de *classer* les manuscrits, il sépare les deux textes (qui sont distants de 8 siècles, voire de 9 selon lui), pour pouvoir les décrire à leurs places respectives. Cela était d'autant plus facile, que la numérotation recommençait à 1 avec le *Tahḏīb al-Aḫlāq*, comme le signalait Graf [27].

[25] La première erreur est d'avoir affirmé que le *Tahḏīb al-Aḫlāq* a été *imprimé* à la suite de la *Tuḥfah*. La deuxième erreur est d'avoir écrit *Tuḥfat al-azmān*, au lieu de *Tuḥfat al-bayān*.

[26] Le texte de Cheikho (cf. plus haut, note 5) est à gauche, et ma correction est à droite.

[27] Voir plus haut, à la fin de la section C.

C'est pourquoi, Cheikho décrit en 1926 le *Tahḏīb al-Aḫlāq* au numéro 567, sans faire plus allusion à la *Tuḥfat al-bayān* de Sophronios, devenue indépendante. Et quand Khalifé décrit cette *Tuḥfah* en 1964, sous le numéro 1402, il ne signale pas le fait que ce manuscrit ne formait autrefois qu'un seul codex avec le numéro 567, probablement parce qu'il ignore la chose.

Mais alors, comment expliquer que Graf, en 1949, décrive la *Tuḥfah* comme étant suivie du *Tahḏīb al-Aḫlāq* et du *Muḫtaṣar fī 'ilm al-Aḫlāq*, alors que les deux manuscrits sont désormais distincts depuis au moins 1926? Cela s'explique par le fait que Graf a utilisé, en 1949, ses propres notes, qui remontent à une date antérieure à 1926. Les preuves sont multiples. D'une part, Graf ignore la cote de la *Tuḥfah*. D'autre part, il signale le troisième texte (qui fait suite au *Tahḏīb al-Aḫlāq* et se trouve effectivement dans le manuscrit numéro 567), bien que Cheikho ne l'ait pas mentionné. Enfin, il donne la date exacte de transcription du manuscrit (1851), alors que Cheikho donnait une date erronée (1853). Tout cela montre qu'il a examiné directement le manuscrit, et n'a pas connu les descriptions du catalogue.

F. Conclusions

Regroupons systématiquement toutes les informations qui se dégagent de cette petite étude.

1. Contrairement à ce que disait Cheikho [28], l'édition du *Tahḏīb al-Aḫlāq* que nous mentionnions au numéro 10 de notre liste, accompagnée de points d'interrogations [29] n'existe pas.

2. En revanche, il s'agit d'un *manuscrit*, qui porte actuellement la cote 567 dans la *Bibliothèque Orientale* de Beyrouth. C'est le quatrième de notre liste [30]. Il n'est pas signalé par Graf [31].

3. Le manuscrit 567 de la Bibliothèque Orientale était relié à la suite du manuscrit 1402 de cette bibliothèque, jusqu'en 1925 ou

[28] Cf. Cheikho (1924), p. 214, lignes 12-13.
[29] Cf. Samir (1978), p. 57-77.
[30] Cf. Samir (1978), p. 65-66, N° 4.
[31] Cf. GCAL II, p. 248-249, N° 49.

1926, date à laquelle Cheikho les sépara, sans cependant signaler le fait. Toutefois, même quand ils étaient reliés ensemble et ne formaient qu'un seul codex, ils portaient deux paginations différentes, comme en témoigne la description de Graf [32].

4. En ce qui concerne la *Tuḥfat al-Bayān* de Sophronios [33], il faut compléter et rectifier les informations fournies par Graf comme suit:

a) La cote du manuscrit de Beyrouth est 1402;

b) Le manuscrit a été décrit par Khalifé, qui fournit quelques renseignements utiles [34];

c) Le titre est: ... *fī ADAB al-fityān*, et non pas: *fī ĀDĀB al-fityān*;

d) Le texte couvre les pages 1-60 (avec le colophon), et non pas 1-59;

e) Le texte qui faisait suite à la *Tuḥfah* (et qui est l'actuel manuscrit numéro 567) n'est pas « die Erziehungsschrift des Jakobiten Yaḥyā ibn ʿAdī », c'est-à-dire le N° 48 de GCAL II, p. 248; mais le *Tahḏīb al-Aḫlāq* de Yaḥyā Ibn ʿAdī;

f) Le texte qui fait suite au précédent couvre les pages 60-72, et non pas 60-76;

g) Ce troisième texte est probablement *al-Risālah al-waḍʿiyyah al-ʿaḍudiyyah* de ʿAdud ad-Dīn ... al-Īǧī [35].

5. Le préambule du manuscrit de Beyrouth numéro 567 nous apprend que cette œuvre fut « tirée » (*istaḫraǧa-hu*), et non pas nécessairement « traduite » comme le diront Graf et Khalifé (qui ne signale pas Graf!), du grec en arabe, par Sophronios, le métropolite de saint Jean d'Acre. Ce préambule précise qu'il fit ce travail *alors qu'il était encore diacre*. Ce renseignement n'est pas donné par Graf, qui signale cependant le même fait au sujet du *Qaḍā' al-Ḥaqq / wa-naql aṣ-ṣidq* [36].

(32) Cf. GCAL III, p. 145 § 5.
(33) Cf. *ibidem*.
(34) Cf. KHALIFÉ (1964), p. 50-51.
(35) Cf. GAL II, p. 208 (N° III); et GAS II, p. 288-289 (N° III).
(36) Cf. GCAL III, p. 144-145.

6. Voici l'*incipit* du texte, d'après le manuscrit 567 de Beyrouth (37): إنّ الأجلّ والأكرم في الإنسان هو النفس ، بل هي الأشرف والأعلى قدراً كثيراً من الجسد .

7. Ajoutons enfin, pour compléter cette notice sur la *Tuḥfah*, que le manuscrit de Léningrad signalé par Graf (l'unique manuscrit connu, en dehors de celui de Beyrouth) porte la cote suivante: Leningrad, Institut Norodov Azii, B 1229 (38).

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore 7
00185 Roma

Khalil SAMIR, S.J.

(37) Cf. KHALIFÉ (1964), p. 50.

(38) Cf. Ignatij Julianovič KRAČKOVSKIJ, *Arabskie rukopisi iz sobranija Grigorija IV Patriarkha Antiokhijskogo*, in: *Izbrannye Sočinenija* [= Opera selecta], tome VI (Léningrad, 1960), p. 423-444, ici p. 439-440, N° 31. C'est la treizième et dernière pièce de ce recueil; elle couvre les folios 233r-245v.

OCP 47 (1981) 459-464

Juraj Križanić in the Diary of Pope Alexander VII

Pope Alexander VII (Fabio Chigi) was one of the rare Popes to keep a diary. The diary, a rather large codex measuring 21×28×11 cm., is now in the Vatican Apostolic Library (call number, Chigi O.IV.58).

Entries begin with August 1655 and end with 16 May 1667, thus covering all the years of the author's pontificate. The handwriting is quite small, with many abbreviations and brief entries. The use of the future tense and imperative forms shows that the diary was also used by the Pope as his agenda, while the past tense served to chronicle his life and work. Though mainly business-like, the diary also contains lyrical descriptions of sunsets the Pope observed from his Quirinal palace.

Knowing that Juraj Križanić (1618-1683) had presented to the Pope his treatise *On musical proportions* (*Proporzioni musicali* (1)) and had also suggested, that the Pope send a legate to Moscow with Križanić himself as his interpreter (2), I decided to examine this hard-to-read diary. There was little hope that it might contain references to Juraj Križanić, who at that time was a little-known visitor in the Eternal City. To my great surprise, however, I found the following entry for 8 March 1657:

"Padre Virgilio Spada = re. Croatian priest at San Girolamo della Carità, who would go to Muscovy, but Propaganda despises him [?], etc., and re. what the Resident of Parma has told us." ("Padre Virgilio Spada = del Prete Croatto che staua a S. Girolamo della Carità, e che andarebbe in Moscouia, e la Propagatione lo sprezza [?], etc., e del dettoci dal Residente di Parma.") (col. 75 r).

(1) V[ATROSLAV] J[AGIĆ], *Zur Biographie G. Križanič's*, *Archiv für slavische Philologie*, VI (1882) 119-121 , p. 121

(2) S. A. BELOKUROV, *Iz dukhovnoj žizni moskovskogo obščestva XVII v.*, Moskva 1902, Priloženija, p. 278-279.

The entry is a record of what Virgilio Spada came to talk to the Pope about and what the two of them discussed.

Virgilio Spada [3] was Alexander VII's friend and adviser, particularly in matters relating to the construction of the baroque "Roma Alexandrina". But Spada was also Križanić's protector. While in Rome, Križanić was known as the 'Croatian priest' and was in fact the confessor and chaplain at San Girolamo della Carità. It was through Spada that Križanić informed the Pope about his wish to go to Muscovy. The 'Propaganda' mentioned in the Pope's entry in his diary was the Congregation of Propaganda (*Congregatio de propaganda fide*), to which Križanić was directly responsible.

The word *sprezza* is very hard to read. Having compared each individual letter with other instances in which these letters are used in the diary, I am inclined to accept this reading, though it is not quite certain. If the word in question is indeed *sprezza*, then it would mean that the Congregation of Propaganda ignored, or turned down, Križanić's idea of a visit to Muscovy (this is what *lo* could refer to) or ignored Križanić himself (because *lo* could be taken to refer to him). The Secretary of the Congregation at that time, and hence Križanić's immediate superior, was Dionisio Massari, who called Križanić "a confused and strange head" ("*cervello torbido e stravagante*") [4]. It is quite likely that Križanić and Massari did not get on very well together, and since Massari was his superior, Križanić could not hope to win. It is, therefore, possible that he might have complained to the Pope through Spada, his protector and the Pope's friend.

The reading *sprezza* = *despises* seems to be confirmed by two already published contemporary letters. The first one, by the same Virgilio Spada, the Pope's adviser and protector of Križanić, is ad-

(3) Ivan GOLUB, *Contributions à l'histoire des relations de Križanić avec ses contemporains* (1651-1658), in: *Juraj Križanić* (1618-1683) *Russophile and Ecumenic Visionary*, Edited by Thomas EEKMAN and Ante KADIĆ, Mouton, The Hague – Paris 1976, "Slavistic Printings and Reprintings", vol. 292, p. 129-137; Ivan GOLUB, *Juraj Križanić i njegovi suvremenici* (A. Kircher – I. Caramuel Lobkowitz – N. Panajotis – V. Spada – L. Holstenius), *Historijski zbornik*, XXVII-XXVIII (1974-1978) 304-316; Ivan GOLUB, *Nova grada o Jurju Križaniću iz rimskih arhiva, Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, LVII (1978) 111-210, p. 133-135, 192-193.

(4) V. JAGIĆ, *Zur Biographie Križanić's*, cfr. Note 1, p. 120.

dressed to the famous librarian Lukas Holstenius and dated 4 June 1657. In that letter Spada refers to some complaints by Križanić who had the impression of being neglected by Propaganda and asks whether he ought to show to the new secreatary of the Congregation, Mario Alberizzi (1657-1664), who succeeded Dionisio Massari (1649-1657), the drafts he wrote for the book he was preparing (5).

Spada says he tried to help Križanić to overcome his lack of confidence and to persuade him to show his manuscripts to Mario Alberizzi (6).

The second letter is written in March 1658 to the Congregation of Propaganda by Križanić himself. Križanić pathetically takes leave from Propaganda (7).

(5) "Il nostro Crisanio sta un poco tentato, parendogli di non ueder speditione negl'interessi suoi, e credo, che il patimento gli faccia letto alla malenconia; et hauendogli ultimamente detto Monsignore Illustrissimo Alberici che gli mostri il libro, che uole stampare, egli era di pensiero di non mostrarlo, come non anche, per così dire, abbozzato, et hauea composto l'incluso memoriale, oltre che professa essere tutte le sue fatiche nelle mani di Vostra Signoria illustrissima". Ivan GOLUB, *Nova grada o Jurju Križaniću iz rimskih arhiva* (1653-1657), *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, LVII (1978) 111-210, p. 192.

(6) "Ho procurato fargli animo, col dirgli, che il detto Prelato hà graue soma sopra di se, che non può digirire tutte le materie in così pochi giorni, che non si è fatta ancora Congregatione avanti Santissimo e che per nauigare sicuro non ci è strada megliore, che lasciarsi portare dal uento del medesimo Prelato, che però lodo, che faccia uedere le sue fatiche, non perché io creda che Monsignore sia per leggerle, ma il solo uedere tanta mole di manuscritti, gli farà formar concetto del suo merito, e della grande applicatione che ha alli studij, e però, se Vostra Signoria Illustrissima non è di contrario sentimento lodarei, che se gli portassero, e per leuar a lui questo pensiero, stimarei seruitio di Dio, che Vostra Signoria Illustrissima se pigliasse di incomodo di mandargli allo detto Monsignore, acciò li restituisse a lei medesimo" *Ibid.* p. 193.

(7) "Giorgio Crisanio humilmente espone, come (per la sua età, sanità, e fortuna) non può più tratenersi in Roma: senza pregiudizio suo, e danno irreparabile. Prega perdono, per haver proposto un negotio non riuscibile. Che era la rivocatione generale degli scismatici, et a tal fine il componimento di una Somma delle controversie". S. A. BELOKUROV, *Jurij Križanič v Rossii*, Vypusk tretij, Dopolnitel'nye dokumenty 1641-1658 gg, *Čtenija v Imperatorskom obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskikh* 1909, II 1-28, p. 22.

In a touching way, he recalls the hopes he had formulated 6 years before and the feeling of deep discouragement and disillusion he is now experiencing, after waiting so long in vain. He asks at least for a subsidy (8).

If the word in question is not *sprezza* but *spetta*, the meaning would be that the Congregation of Propaganda — in Spada's words — *expects* Križanić to go to Muscovy. Another reading is just about possible though syntactically unusual — namely, *lo spetti* [?], which would be the Pope's answer meaning "let that (that is, Križanić's visit to Muscovy) wait". This reading would fit well with what Križanić himself wrote, much later, when he recalled that he had made known to the Pope his wish to go to Muscovy as the papal legate's interpreter, but that the Pope had replied that this should wait for more peaceful times ("*doversi* ASPETTARE *tempi più tranquilli*").

The part of the entry referring to the Resident-Legate of Parma may or may not be connected with Križanić's request. The legate of Parma may have told the Pope about the Russian emissaries Čemodanov and Postnikov, who visited Florence and Venise between 24 December 1656 and 1 March 1657, and whom Alexander VII wanted to persuade to visit Rome as well.

The Pope's laconic entry in his diary does not tell us clearly what his attitude to Križanić was, but we can deduce this from some

(8) "Egli non altrimente lo porgeva, se non credendo, che poteva riuscir grato, et accettissimo, et esser ricevuto da N.S. e dalle Eminenze loro, come impresa loro propria. Mà per esser il negotio senza esempio; e per questa causa essendo parso sempre oneroso più tosto, che accettabile: però egli (per sfuggire il nome di importunante) humilmente prega licenza, per andare a ritrovare il Mons. Arcivescovo di Strigonia suo benevolo: ove promette, e ben potrà, nella di lui biblioteca, proseguir il resto delle sue fatiche, e finir la vecchiaia con qualche honore.

Però supplica humilissimamente, che l'EE. loro si compiacciano d'haver un riguardo a tante sue fatiche, fatte nella missione di Moscovia: in tralasciamento delle fortune: in tradurre e confutare tutti li libri degli scismatici etc.: e come si ritrova quì (sempre in stato di mendicità) hormai anni 6 e mezo; e non ha ottenuto mai 6 quattrini di gratia, o d'aiuto. Però supplica (se l'EE. loro metteranno in qualche estimatione le sue inutili fatiche, e risolveranno di gratiarlo) che li porgano un gratioso sussidio; ma insieme quì in Roma: per poter egli goderlo secondo l'esigenza delli suoi bisogni" *Ibid.* p. 23.

later documents. On 1 October 1657, the Congregation of Propaganda decided to send Križanić to Muscovy as a missionary (9). When the Congregation's decision was debated again at the meeting of 26 January 1658 in the Pope's presence, Alexander VII was told that he could hear more about this from Padre Virgilio [Spada]. But the Pope replied that he had already heard a little, and that he thought it better to give Križanić a salary so that he could stay in Rome and finish the books he was writing against schismatics (10). However, without waiting for a decision, Križanić went to Russia on his own. On his return, he wrote to the Congregation of Propaganda (1682) that Pope Alexander VII had ordered him to write a refutation of the schismatic *Kirillova Kniga* (Cyril's Book), and had for that purpose given him a monthly stipend of six scudi (11).

On the same pages of Pope Alexander VII's diary in which Križanić is mentioned, we find mention also of Gian Lorenzo Bernini, in connection with the building of colonades in front of St. Peter's

(9) V. Jagić, *Zur Biographie Križanić's*, cfr. Note 1, p. 120-121.

(10) *Ibid.*, p. 121.

(11) "Altro è che doppo il mio primo ritorno di Moscovia, portai a Roma un codice praegrande, ripieno di calunnie, convitii, favole odiose e biasteme, per adietro non mai udite da catolici. Del quale libro havendo la s. m. di Papa Alessandro VII inteso la relatione; et insieme, che nissun catolico scrittorre si trovava, che hauesse mai scritto una parola in lingua mosquana, ò rutena, ò schiavina, per rifiutar questo e molti altri libri della medesima sorte stampati nelle dette lingue; per rifiutare tanta enormità delle biasteme: comandò Sua Santità che io scrivessi la refutatione nel medesimo linguaggio mosquano. Et assegnò mi uno stipendio di sei scudi per mese; oltra quello, che gia avanti havevo dalla corte per la capellania della guardia de' Svizzeri. Ma di lì non molto si sparse voce, che in Mosquia si ergevano scole di filosofia. Et io feci suggerire al pontefice che quello era tempo opportuno di mandar colà un legato (al quale io mi offeriva per interprete) a fine di espostular contra quelle tanto inique calunnie. Ma sua Santità rispose: Doversi aspettare tempi più tranquilli. Allhora io (per li miei peccati acciecato) fui dal satano tentato e vinto: che senza il sapere della sede apostolica, e di Vostre Eminenze, partendomi da Roma verso Moscovia (per preleggere nelle nove scole) erravi sicut ovis quae periit: et enormissime peccavi; e scioccamente ingannavo me stesso, stimando che la prima missione mi bastasse" S. A. Belokurov, *Iz dukhovnoj žizni moskovskogo obščestva*, cfr. Note 2, Priloženija, p. 278-279.

basilica: Križanić appears in column 75 r, and Bernini in column 76 v. Thus, we find in one place the baroque Pope Alexander VII, the leading baroque architect and sculptor Gian Lorenzo Bernini, and the Slav baroque visionary Juraj Križanić — an event certainly filled with symbolic significance.

Tuškanac 21
Zagreb, Jugoslavija

Ivan Golub

RECENSIONES

Arabica et Islamica

Khalil ALWAN [= 'ALWĀN], *Al-Manarat. Table Alphabétique Générale (1930-1953)*, Jounieh-Liban, 1981, 358 pp., 17×24 cm.

« Après trente ans d'interruption, *Al-Manarat* revient aujourd'hui à ses lecteurs, dans une nouvelle série et une nouvelle vigueur » (p. 356). C'est avec joie et intérêt que le monde savant accueillera la résurrection de cette revue qui a fait l'honneur des Moines Missionnaires Libanais, dits Kraimites (par allusion au Dair al-Kraim où ils furent fondés). Pour établir le pont entre les 21 premiers volumes de la Revue et ceux à venir, la Direction a décidé que le volume 22 consisterait en une table générale détaillée des volumes précédents.

L'Auteur a été bien inspiré en donnant *un seul* index alphabétique général, comprenant auteurs, titres, thèmes, lieux, etc. La recherche en est facilitée. Il n'a pas hésité à se répéter, ce qui explique les 682 colonnes de ce volume. Pour notre part, nous aurions suggéré la méthode suivante: tout d'abord, la liste chronologique de tous les articles (auteurs, titre, référence) numérotés en numération continue; puis l'index alphabétique renvoyant à ces numéros, avec éventuellement l'indication des pages entre parenthèses. Cela aurait donné une idée plus concrète de la Revue, aurait rendu l'index plus clair, et réduit considérablement le volume du livre; l'effort de recherche exigé du lecteur n'aurait pas été considérable.

L'intérêt de cet index vient de ce que l'Auteur ne s'est pas contenté de l'établir à partir des titres des articles; mais il a examiné le contenu de ces articles, pour y relever les noms propres ou les thèmes spécifiques qui s'y trouvent. Le résultat en est un précieux instrument de travail pour quiconque s'intéresse à l'Orient chrétien, notamment à l'Eglise Maronite, sous tous ses aspects: théologie, philosophie, spiritualité, pastorale, droit canon, morale, liturgie,...; l'histoire religieuse et littéraire y occupe une place importante (patriarches, évêques, personnages importants, grandes familles; auteurs, littérature religieuse ou profane, manuscrits), comme aussi la vie sociale des Chrétiens.

Quelques exemples montreront l'intérêt de ces tables pour le chercheur. Une vingtaine d'articles concernent les élèves du Collège

Maronite de Rome, et leurs noms sont repris dans l'ordre alphabétique. Quatre articles concernent les Maronites à Chypre (art. *Qubruṣ* et *Mawārinah fī Qubruṣ*). Trois colonnes concernent les papes de Rome (*bābā* et *bābāwāt*), auxquelles il faut ajouter quatre autres sur les divers Pie (*Biyūs*). Les liturgistes trouveront quatre colonnes de références sur la Messe (*quddās*) et treize colonnes sur les sacrements (*sirr*). Qui s'intéresse aux manuscrits trouvera près de sept colonnes d'index (*maḫṭūṭ* et *maḫṭūṭāt*) classés, et ces articles seront repris à leur place alphabétique pour chaque ville. Les livres recensés sont classés à l'article *maṭbū'āt*: les publications européennes couvrent quinze colonnes, tandis que les publications arabes en occupent trente-deux; ainsi onze publications du P. Sbath ont été recensées dans la Revue (cf. p. 297 et 305).

En ce qui concerne la littérature arabe chrétienne, cet index permet de faire des dizaines d'additions importantes à la GCAL de Graf. Il signale par exemple 4 articles sur le *Kitāb al-Hudā* (cf. GCAL II, p. 94-98), 6 articles sur Thomas de Kfarṭāb (cf. GCAL II, p. 98-100) par le P. Philippe as-Samrānī l'éditeur des *Dix Traités* de Thomas, 8 articles sur les *Zağaliyyāt* d'Ibn al-Qilā'ī (cf. GCAL III, p. 326-333), 18 articles sur l'Apologie (*Kitāb al-Iḥtiğāğ*) d'Isṭifān ad-Duwayhī (cf. GCAL III, p. 368-369) sans compter une dizaine d'articles sur lui, 6 articles sur l'*Abrégé de la Loi* de 'Abdallāh al-Qar'allī (cf. GCAL III, p. 403-404), etc. La plupart de ces références sont absentes de la GCAL. Une étude attentive de ces *Tables* est donc indispensable à une connaissance scientifique de l'Eglise Maronite.

La présentation de l'ouvrage et l'impression sont bonnes. Cependant, l'index aurait été plus clair si l'on avait utilisé les caractères gras pour distinguer les entrées principales des sous-titres qui en dépendent. Rappelons que l'Index comme la Revue sont entièrement rédigés en arabe.

La Revue paraîtra trois fois l'an, l'abonnement annuel étant fixé à 75 L.L. (s'adresser à: Séminaire des Missionnaires Libanais, Jounieh-Liban; tél. 932402, 932382, 934765).

Kh. Samir S.J.

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Edition, tome V, livraisons 79-80, 81-82, 83-84 (Leiden-Brill et Paris-Maisonneuve, 1979, 1980 et 1980), p. 1-384, art. *Khédive* à *Ḳumuḳ*.

L'*Encyclopédie de l'Islam* est probablement la plus fameuse des œuvres collectives orientalistes. La première édition parut en quatre volumes et un petit supplément, entre 1913 et 1938, en trois langues: anglais, allemand et français. Cela est possible du fait que les entrées sont classées d'après les termes des langues musulmanes originelles (arabe, persan, turc, etc.). C'est ce qui permit aussi aux Musulmans

de la traduire avec de légère additions, en cours de publication, en turc et en arabe.

Cette seconde édition, commencée en 1958, est deux fois et demie plus volumineuse que la première. Elle paraît simultanément en anglais et français. Autant qu'on puisse le prévoir, la nouvelle *EI* s'achèvera en onze tomes, plus un tome d'indexes. Chaque tome comprend 9 à 10 fascicules doubles de 128 pages in-4°, à raison de plus de 7500 frappes par page. Au total, un fascicule équivaut à un volume des OCP de 400 pages environ. Le rythme de parution est d'un fascicule double tous les 9-12 mois. A ce rythme, l'*EI* devrait s'achever vers l'an 2025. C'est dire l'importance de cette entreprise internationale, mais aussi son défaut.

On y trouve des notices sur *tout* ce qui concerne, de près ou de loin, le monde musulman: peuples et tribus, arts et sciences, philosophie et théologie, topographie et monuments, histoire et géographie, savants et hommes de lettres, politiciens et chefs d'états, etc. Peu de pays d'Afrique, d'Asie ou d'Europe (orientale et centrale surtout) y sont absents. La somme d'information fournie par l'*EI* est réellement encyclopédique, ce qui explique son volume.

A première vue donc, l'*EI* ne contient pas grand chose concernant l'Orient chrétien. Le compte rendu de ces trois fascicules voudrait, par quelques exemples, aider le chercheur à dépasser cette première impression. Qu'il soit bien entendu cependant que toutes les notices de l'*EI* y sont étudiées dans leur rapport à l'Islam, et non pas en elles-mêmes.

1. Sur **l'histoire et la géographie** de l'Orient chrétien, on trouvera de précieux renseignements, qui ne figureront pas nécessairement dans le DHGE. Ainsi, pour la Syrie du Nord, *Khunāṣira*, *Ḳinnasrīn* et *Killiz* (au passage, on trouvera des corrections aux *Chroniques* syriaques de Bar Hebraeus et de Michel le Syrien); pour la Mésopotamie *Kirkūk*, et pour l'Egypte *Ḳulzum*; pour la Grèce, *Ḳordos* (Corinthe) et *Ḳoron* (Methôni); pour la Roumanie *Köstendje* (Constanţa). La Turquie est particulièrement bien représentée, avec *Ḳirḳ Kilise* (la Sarante Eklesiai des Byzantins), Ḳonya (Iconium), trois des cinq *Ḳoč̣ḥiṣār* (celles de la Saḳārya, de Sīvās et de Mārdīn), et les deux *Ḳoyul Ḥiṣār*.

A ces petits articles, il faut ajouter trois notices historico-géographiques de première importance pour l'Orient chrétien: celle sur la Crimée (*Ḳirim*, p. 138-146) de B. SPULER, celle sur Chypre (*Ḳubruṣ*, p. 301-309) d'A. H. DE GROOT, et celle sur Jérusalem (*Ḳuds*, p. 321-340) de Samuel D. GOITEIN. Ils retracent l'histoire de ces pays dans leurs relations avec les Musulmans pendant plus d'un millénaire.

Certains peuples étudiés concernent aussi l'Orient chrétien, tels que les *Khemshin* (Arméniens islamisés au XVIIIe siècle), les *Ḳumān*, ou les *Ḳirgiz*.

Des personnages comme *Ḳilidj Arslān* Ier, II et IV sont importants pour comprendre les deux premières Croisades et les rela-

tions avec les Byzantins entre la fin du XIe siècle et le milieu du XIIIe.

L'article *Khurrem* présente une synthèse sur la fameuse Roxelane (ca 1500-1558), polonaise de Rohatyn, fille d'un prêtre byzantin catholique, emportée comme esclave à Istanbul et qui devint l'épouse favorite de Soliman Ier, exerçant sur lui un tel pouvoir qu'elle put modifier le cours des évènements de l'empire ottoman. Son histoire a inspiré la littérature occidentale aux XVIe et XVIIe siècles, comme l'attestent par exemple les deux pièces française *la Sultane* et *Roxelane* publiées à Paris en 1561 et 1642.

2. Ceux qui s'intéressent à l'**art byzantin de Syrie et Palestine** trouveront une abondante moisson dans les articles *Khirbat al-Bayḍā'* (p. 10-11), *Khirbat al Mafdjar* (p. 11-17 et 6 pp. de planches), *Ḳubbat al-Ṣakhra* (le Dôme du Rocher, p. 297-299), et la deuxième partie de l'article *Ḳuds*, sur les monuments de Jérusalem (p. 340-345).

3. Pour les **philosophes,** les articles *ḳidam* (éternité, p. 97-101) et *ḳiyās* (raisonnement par analogie, p. 236-240) seront particulièrement éclairants.

Les **théologiens** liront avec intérêt les articles *khidhlān* (l'action de Dieu retirant sa grâce à un homme et l'abandonnant à lui-même, p. 4) et *ḳiyāma* (résurrection, p. 233-236).

4. Les **exégètes** trouveront des éclaircissement utiles à leur science dans les articles *khil'a* (robe d'honneur, p. 6-7 et 1 page de pl.), *khinzīr* (porc, p. 8-10), *khitān* (circoncision, p. 20-23), *ḳiṣas al-Anbiyā'* (récits des Prophètes, p. 177-178), *Ḳiṭfīr* (Putiphar, p. 231-232) et *ḳirā'a* (lectures ou recensions du Coran, p. 128-132).

5. Pour le **liturgiste,** certains détails ne manqueront pas d'intérêt: Ainsi, la fête de *Khiḍr-Ilyās* (p. 5-6) qui va de la St Georges à la St Démétrius, le *khuṭba* (liturgie du sermon du vendredi, p. 76-77), la *ḳibla* (orientation de la prière, p. 84-85), et même le *kitāb* (livre, p. 204-206).

6. Le **coptologue** trouvera, dans l'article *Ḳibṭ* (p. 92-97) du Prof. Aziz S. Atiya, un excellent survol de l'histoire des Coptes, dans leurs relations aux autorités musulmanes pendant treize siècles. Il y trouvera aussi de rapides esquisses sur plusieurs personnalités coptes habituellement inconnues des coptologues, telles que l'architecte *Ibn Kātib al-Firghānī*, qui construisit au IXe siècle le fameux nilomètre du Caire encore en usage aujourd'hui; le secrétaire aux Ministères de la Guerre et du Trésor *Zakariyyā b. Abī l-Malīḥ b. Mammātī* (XIIe siècle); *Ṣafī al-Dīn b. al-Ma'ālī*, le secrétaire privé de Saladin; *Ibn al-Mīqāṭ* (avec un *ṭ* et non pas un *t*), qui administra le Ministère de la Guerre sous le sultan al-'Adil (1200-1218); enfin trois personnages qui jouèrent un rôle important durant l'occupation française (1798-1801): *Ǧirǧis al-Ǧawharī*, qui fut chef du service des impôts sous Bonaparte; le *Mu'allim Malaṭī*, qui présida le Ministère de la Justice à la même époque; et le fameux général *Ya'qūb Ḥannā* (1745-1801). Le problème épineux du nombre des Coptes est étudié en conclusion.

On aurait souhaité trouver mention des nombreux personnages coptes qui occupèrent des postes importants dans le gouvernement et l'administration de l'Egypte, au cours des siècles. La bibliographie est un peu succincte, et surtout les notes manquent totalement, qui auraient pu être ajoutées à la fin de chaque paragraphe. On lira encore avec profit l'article *Ḳibṭ* de l'ancienne *EI*, dû à Gaston WIET (l'un des meilleurs historiens de l'Egypte arabe), écrit dans une perspective différente.

7. Enfin, le spécialiste du **Christianisme arabe** trouvera quatre articles de valeur. La notice sur l'apologiste *'Abd al-Masīḥ al-Kindī* (p. 123-124) complète et précise la synthèse de Graf (GCAL II, p. 135-140). Celle sur *Fāris al-Khūrī* (p. 63-64) fera connaître un homme politique syrien de vaste culture, auteur de plusieurs ouvrages de droit et d'un diwān poétique, « qui joua un rôle très important pendant près d'un demi-siècle » jusqu'à sa mort en 1962.

Celle sur *Ḳudāma b. Dja'far* (p. 318-321) entre dans ce domaine d'une certaine manière, car il se convertit à l'Islam sous le règne d'al-Muktafi (902-908) vers l'âge de trente ans. Philosophe, commentateur d'Aristote, philologue et expert en matière d'administration, c'est une des grandes figures de la culture 'abbāside. Son père, *Dja'far b. Ḳudāma,* qui demeura toujours chrétien, devrait aussi figurer dans la GCAL. Il est étudié aux pages 318b-319a.

Enfin l'article *Kinda* (p. 121-123) de 'Irfān SHAHĪD retrace l'histoire de cette tribu arabe chrétienne, qui joua un rôle essentiel aux Ve et VIe siècles, tant pour la propagation du Christianisme en Arabie, que pour la diffusion de la culture parmi les Arabes (on leur attribue aussi l'introduction de l'écriture arabe à Ḥīra, puis à la Mekke). A ce titre, le rôle du poète *Imru' al-Qays* fut capital pour le développement d'une langue arabe commune et unifiée, élément important pour l'avènement de l'Islam.

8. Ces articles sont traités par de bons spécialistes; pour ces trois fascicules, j'en ai inventorié 166 différents. Etudes et bibliographies sont généralement de première main. Malgré la petitesse du caractère utilisé, le texte est bien lisible, grâce à la qualité du papier et à la netteté de l'impression. Le tout fait honneur à l'éditeur.

Ce n'est pas le lieu de faire des critiques de détail. Je m'en tiendrai à quelques suggestions générales. Le rythme de publication est trop lent, avec la conséquence que l'*EI* s'étirera sur plus d'un demi-siècle, ce qui dépareille l'ensemble. Il faudrait au moins dater chaque article. Par ailleurs, j'ai relevé quelques lacunes qui mériteraient d'être comblées dans le Supplément: un article sur Khalīl al-Khūrī aurait été le bienvenu (cf. GCAL IV, 311-312), et surtout un article de fond sur « la littérature copte et l'Islam » aurait été nécessaire, en appendice à l'art. *Ḳibṭ*. Enfin, un petit détail pratique: il aurait été préférable de numéroter les colonnes, non les pages; cela aurait précisé et simplifié les renvois.

En **conclusion,** on voit que cette nouvelle *EI*, tout en étant bien cantonnée dans le domaine islamique, concerne par ce biais un

peu toutes les disciplines de l'Orient chrétien. Elle apportera un éclairage particulier sur les faits, idées et phénomènes chrétiens, éclairage que l'on trouvera rarement ailleurs. Vu l'importance historique de l'Islam pour l'Orient chrétien (et l'importance croissante du monde musulman aujourd'hui), cet instrument de travail sera toujours plus utile au chercheur.

Kh. SAMIR S.J.

Klaus-Peter HARTMANN, *Untersuchungen zur Sozialgeographie christlicher Minderheiten im Vorderen Orient.* « Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients » Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 43. In Kommission bei Dr. Ludwig Reicher Verlag, Wiesbaden 1980, pp. 250.

Dopo aver definito cosa intenda per minoranza (pp. 4-8) e aver chiarito i metodi e la ragione formale della geografia religiosa (pp. 8-9) l'A. traccia brevemente la storia del Cristianesimo nel Vicino Oriente (pp. 11-15) e ne elenca le varie Cristianità: non efesine, non calcedonesi, calcedonesi, cattoliche, evangeliche (pp. 16-26).

Quindi tratta dell'attuale distribuzione numerica dei Cristiani Orientali (pp. 26-32).

Un altro dato che giustamente egli sottolinea è la presenza dell'Islam, dal secolo VII° in poi, nella stessa area geografica e il suo rapporto con i Cristiani che, nello stato teocratico musulmano, vengono considerati « protetti » (pp. 32-37).

Poste queste premesse l'A. espone i risultati di una ricerca particolare. Studia i Cristiani di una regione dell'Iran e precisamente dell'Azerbaigian Occidentale.

È un saggio di geografia religiosa con la previa descrizione del contesto geologico, oro-idrografico, climatico, demografico, culturale, amministrativo, economico e linguistico (pp. 39-52).

Le popolazioni cristiane della zona, Assiro-Caldei e Armeni, sono studiate sulla base di dati statistici, storici, socio-economici e socio-culturali (pp. 52-84).

La demografia della minoranza cristiana, la curva d'età, la mobilità, l'emigrazione, l'urbanesimo, l'attività economica, la scolarità sono studiate in sé e in paragone ai dati della maggioranza musulmana locale (pp. 84-114). Ne risulta che la minoranza cristiana ha un tasso inferiore di natalità, ma migliori condizioni igieniche, più alto livello di educazione scolastica, più mobilità, maggior potere economico e maggior dinamismo sociale (pp. 113-114).

Alla ricerca sull'Azerbaigian Occidentale segue la ricerca sul Libano Meridionale. L'A. vi applica gli stessi criteri di indagine. Dopo le premesse geografiche, socio-economiche, culturali e religiose riguardanti tutto il Libano (pp. 115-152) l'A. studia in particolare le minoranze cristiane del sud del Paese: Maroniti, Greci Ortodossi,

Greci Cattolici, Armeni Ortodossi, Armeni Cattolici, Siri Ortodossi, Siri Cattolici, Latini, Caldei, Protestanti (pp. 152-170). I dati statistici, i questionari, l'indagine socio-culturale e il paragone con la maggioranza musulmana locale portano a risultati analoghi a quelli conseguiti per i Cristiani dell'Azerbaigian Occidentale: le minoranze cristiane del Sud libanese sono più dinamiche della maggioranza musulmana corrispettiva (p. 170).

Dopo i due studi particolari, su due zone dell'Iran e del Libano, l'A. fa seguire, più che altro con valore comparativo, una breve panoramica sulle minoranze cristiane nello stato di Israele (pp. 171-175), nella Giordania e nell'Iraq (pp. 175-177), in Egitto (pp. 177-182) e in Turchia (pp. 182-186). A conclusione di che l'A. constata come il sistema teocratico musulmano, condannato dall'Occidente come reazionario e intollerante, è stato invece la molla che ha provocato e mantenuto la prosperità della minoranza cristiana nel Vicino Oriente (p. 190).

Il libro è corredato di utili sussidi: di 21 carte geografiche, alcune delle quali estraibili da tasca della copertina; di 28 specchietti grafici; di un sommario in tedesco, in inglese e in arabo; di una bibliografia ragionata (pp. 199-217); di un prontuario delle abbreviazioni usate; di questionari anche bilingui proposti nell'inchiesta; di glossario di termini tecnici; di indice analitico e di dodici tavole fotografiche fuori testo.

L'opera, che è un lavoro sussidiario del TAVO (Tübinger Atlas des Vorderen Orients), non solo descrive dettagliatamente le minoranze cristiane di due determinate e circoscritte zone del Vicino Oriente, ma costituisce un valido esempio di come si possa e si debba studiare tali minoranze nell'ambito di quella scienza umana che è la geografia religiosa.

V. Poggi S.J.

Adel Théodor Khoury, *Toleranz im Islam*. « Entwicklung und Frieden-Wissenschaftliche Reihe » 22, Kaiser-Gruenewald, München-Mainz 1980, pp. 224.

Il libro, che si raccomanda anche per la sua logica chiarezza e razionale suddivisione, è composto di due parti e di una appendice.

La prima parte studia la tolleranza dell'Islam primitivo nel Corano (capitolo primo), nei primi anni dell'Egira (capitolo secondo) e all'epoca dei primi quattro califfi (capitolo terzo).

Circa il Corano l'A. riporta numerose sure dalle quali ricostituisce diacronicamente l'atteggiamento del testo sacro nei confronti dei non-credenti e in particolare di Ebrei e Cristiani.

Per i primi anni dell'Egira l'A. considera soprattutto la condotta del Profeta con gli Ebrei di Medina e con altri non-credenti, quali i Taġlibiti e i Cristiani di Naǧrān. Riguardo ai primi quattro

califfi l'A. valuta criticamente i patti con popolazioni non-musulmane che la tradizione islamica loro attribuisce.

Dopo questa prima parte esegetico-storica, la seconda parte è piuttosto giuridica.

Inizia infatti con una breve introduzione al diritto islamico e alle scuole giuridiche riconosciute (capitolo quarto).

Quindi l'A. affronta l'argomento basilare del *ǧihād* o guerra santa, sviluppandolo nei suoi vari aspetti lungo venti pagine (capitolo quinto).

Con il *ǧihād* sono compatibili tregue e relativi rapporti diplomatici e commerciali tra il « territorio dell'Islām » e il « territorio della guerra » (capitolo sesto).

Quindi l'A. esamina lo stato giuridico del *ḏimmī* o protetto, ovvero del Cristiano o dell'Ebreo vivente nel « territorio dell'Islam » (capitolo settimo).

Si chiede di quale grado di libertà religiosa il protetto usufruisca (capitolo ottavo); come il suo statuto personale goda di autonomia giuridica (capitolo nono); quale sia la sua libertà d'azione economica (capitolo decimo) e che prezzo paghi in compenso: *ǧizya* e *ḫarāǧ* (capitolo undecimo).

L'ultimo capitolo contiene un giudizio sulla tolleranza islamica, paragonata con la tolleranza dell'Antico Testamento e del Vangelo.

Pur riconoscendo che anche i Cristiani hanno mancato di tolleranza, l'A. afferma che oggi essi sono più tolleranti che in passato. Mentre, secondo lui, il risveglio attuale che pervade l'Islam da un capo all'altro della terra comporta fatalmente un aspetto di intolleranza: « Der Islam herrscht, er wird nicht beherrscht » (p. 177).

L'appendice comprende una ottima bibliografia sull'argomento (pp. 187-200), nella quale figurano a buon diritto molte opere in arabo e scritte da Musulmani. Segue un indice delle citazioni coraniche; un glossario di termini tecnici arabi e, non ultimo merito di questa lodevole e benvenuta monografia su argomento di importanza storica e di attualità, un fedele riassunto in tedesco, in francese e in inglese.

V. Poggi S.J.

Khalil Samir, *Le Traité de l'Unité de Yaḥyâ Ibn 'Adî* (893-974). Étude et Édition critique. « Patrimoine Arabe Chrétien ». Textes et Études de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne sous la direction de Mgr Néophytos Edelby avec la collaboration du P. Kh. Samir S.J., n° 2. Librairie Saint-Paul, Jounieh, B.P.125, Liban - Pontificio Istituto Orientale, piazza S. Maria Maggiore 7, 00185 Roma. Pp. 308(arabo)+XLIV(francese).

Yahya Ibn 'Adî, cristiano siro occidentale, nato a Takrît nell'893 e vissuto a Bagdad dove morì ottuagenario, è significativo

rappresentante della filosofia araba nel suo apogeo, pur non essendo musulmano.

Discepolo del cristiano siro orientale Abû Bišr Mattâ Ibn Yûnus e del grande filosofo musulmano Abû Naṣr al-Fârâbî, Yaḥyā venne chiamato « il logico » per antonomasia.

Le opere di questo scrivano infaticabile, capace di riempire in un giorno oltre cento grandi fogli di minuta calligrafia araba, vanno dalle traduzioni dal greco, ai commenti di opere aristoteliche, ai trattati scientifici, matematici, di morale, filosofici, fino agli scritti di indole apologetica e teologica. Infatti questo massimo rappresentante dell'aristotelismo bagdadino era un cristiano coerente e buon conoscitore della teologia, pronto a farsi apologeta della sua fede con argomenti stringenti di logica e di metafisica, meritandosi dai correligionari il titolo di « prova della religione cristiana ».

Eppure, simile personaggio che Ibn al-Nadîm, fondatore della storia letteraria araba, nomina con il massimo rispetto, era rimasto piuttosto dimenticato dall'orientalismo fino al nostro secolo, quando studiosi quali G. Graf, A. Perier, I. Kračkovskij presero a riesumarne la fama o a rendergli la paternità di opere che venivano falsamente attribuite ad altri. Tale riscoperta di Yaḥyâ continua oggi e tra chi la promuove figura senz'altro l'autore di questo lavoro.

Khalil Samir pubblica in questo volume il *Trattato dell'unità*, opera inedita di Yaḥyâ Ibn ʿAdî. È uno scritto filosofico, a sfondo apologetico. Yaḥyâ vi risponde all'obiezione musulmana contro il mistero trinitario, provando che tale mistero non tradisce il monoteismo. L'uno e il molteplice sono tali secondo sei categorie e sei modi. Nulla può essere « uno » sotto tutti gli aspetti. Neppure Dio. Egli è uno per definizione, per essenza, per soggetto, in atto. Ma è molteplice sotto l'aspetto dei tre attributi necessari di bontà, di potenza, di saggezza. (Quando scrive il *Trattato dell'unità*, nel 940, Yaḥyâ desume la designazione dei tre attributi divini dal neoplatonismo. Solo più tardi, dopo il 961, incomincerà a parlare più aristotelicamente di *nous noeseōs noēsis*).

Samir ha identificato 11 manoscritti del *Trattato*. Si basa sui cinque più antichi, due dei quali copiati da musulmani iranici, per ricostruire un'edizione critica, accurata, suddivisa in 416 brevi paragrafi (pp. 157-277) che ne permettono una più facile lettura e seguendo criteri di edizione chiaramente enunciati. Né dimentica il compendio che del Trattato ha eseguito il copto del secolo XIII°, al-Ṣafî Ibn al-ʿAssâl.

Il suo lungo studio introduttivo ha pure una dettagliata analisi della operetta di Yaḥyâ; quindi inserisce lo scritto nella copiosa produzione letteraria dell'autore. Una sezione dello studio elenca infatti ben 142 scritti di Yaḥyâ, perfezionando la lista che G. Endress aveva già pazientemente ricostruito. Vi sono quindi riflessioni sul posto che il *Trattato* di Yaḥyā occupa nella storia del pensiero arabo. Il capitolo X° (pp. 135-149) cita infatti passi inediti di ben 11 cristiani

arabi medievali che lo riprendono. Tutto ciò dopo averci dato una biografia di Yaḥyâ ricostruita su fonti primarie.

Ognuno di questi elementi (edizione critica con note filologiche ed esegetiche, studio introduttivo, articolato in dieci capitoli, pp. 23-156) è redatto in arabo. Ma il sommario francese delle pagine I-XLII, permette di seguire anche in quella lingua tutto lo svolgimento del lavoro, fornendone un riassunto chiaro e circostanziato. In francese è anche l'esauriente bibliografia ragionata (118 numeri) e un indice degli autori. In arabo è invece l'indice analitico (58 colonne) sulla terminologia usata da Yaḥyâ nel suo scritto (pp. 279-318).

Ci permettiamo due osservazioni. Il *Trattato dell'unità* non ha avuto ripercussioni soltanto su quattro altre opere di Yaḥyâ che SAMIR cita alle pp. 117-120: *Confutazione di al-Kindî, Confutazione di Abû 'Isa al-Warraq, Trattato sulla necessità dell'Incarnazione, Risposta alla prima interrogazione di Ibn Dâdîšû'*. Lo studio della *Confutazione di al-Miṣrî* composta da Yaḥyâ nel 965, cioè dopo il *Trattato dell'unità*, dimostra come quest'operetta risenta dell'influsso del *Trattato*. Non solo perché nella *Confutazione* si elencano i vari tipi di unità secondo Aristotele come nel *Trattato* (cfr. G. S. KHOURY (Ed.) Yaḥyâ Ibn 'Adî. *An Exposition on Christology*, Nazaret 1978; pp. 135, 196-197) ma anche perché in ambedue gli scritti Yaḥyâ ricorre alla metafisica dell'uno con intenti apologetici: nel *Trattato* per difendere il dogma trinitario; nella *Confutazione di al-Misrî* per difendere il dogma dell'unione teandrica nel Cristo.

Su un altro punto avremmo desiderato un approfondimento. SAMIR ritiene che il *Trattato dell'unità* non è del genere letterario del kalām, ma è filosofico. E lo prova con l'atteggiamento ostile che Yaḥyâ ha manifestato riguardo al kalām in almeno cinque passi dei suoi scritti (pp. 129-134). Perché non allargare il discorso alla ricerca del perché di quelle riserve, paragonando l'atteggiamento di Yaḥyâ ostile al kalām a un simile atteggiamento del suo maestro al-Fârâbî o a quello di un altro grande protagonista della storia irakena, di un secolo posteriore, il famoso al-Ghazâlî?

Si capisce che questi appunti di dettaglio non vogliono per nulla negare il contributo decisivo che il lavoro apporta alla nostra conoscenza di Yaḥyâ e di quella letteratura araba cristiana che ha finalmente nella nuova collana una adeguata tribuna. Questo volume infatti, come scrive nella premessa in arabo Mons. Neofito EDELBY, arcivescovo melchita di Aleppo e come annuncia da parte sua SAMIR in francese, presenta al pubblico una nuova serie di monografie dal titolo *Fonti Arabe Cristiane*. La collana, di cui il Pontificio Istituto Orientale è distuibutore per l'Occidente, si propone di far conoscere la tradizione cristiana araba, pubblicando quanto i Cristiani delle varie confessioni hanno scritto in arabo dal secolo VI° fino ad oggi.

V. POGGI S.J.

Archaeologica

K. Δ. Καλοκύρη, *Μελετήματα Χριστιανικῆς 'Ορθοδόξου 'Αρχαιολογίας καὶ Τέχνης*, Θεσσαλονίκη 1980, 567 pp., 195 tavv.

In occasione del 20° anno di insegnamento universitario del prof. Kalokyris, l'Istituto Patriarcale di Studi Patristici di Salonicco ha edito questo elegante volume in cui sono raccolte 26 opere minori, che costituiscono solo la metà di quelle scritte dal Kalokyris dal lontano 1948.

Essendo il K. professore di Archeologia Cristiana e Bizantina alla Università ' Aristotele ' di Salonicco, necessariamente gli argomenti di questi lavori spaziano nei vasti campi dell'Arte e dell'Archeologia. Troviamo, infatti, contributi su basiliche paleocristiane, affreschi e pittori veneto-cretesi, tecnica pittorica antica, recenti soluzioni architettoniche nella costruzione di nuove chiese, rapporto tra pittura moderna e bizantina, temi iconografici, espressioni teologiche e liturgiche nell'arte e nella tradizione greco-bizantina.

Tutti questi argomenti sono stati trattati dal K. in articoli pubblicati su riviste greche, in contributi a volumi particolari, in comunicazioni in Congressi internazionali, in conferenze tenute in varie lingue in diverse Università Europee, ed, infine, in prolusioni accademiche.

Chiudono il volume gli indici, una nota di *corrigenda* e l'elenco delle opere del Kalokyris.

A prima vista sembra insistente l'amore dell'Autore per Creta, argomento diretto ed indiretto di numerosi saggi; ma è solo una sensazione, poichè la Sua ricerca comprende di fatto la Messenia, la Macedonia, la Tessaglia e l'Italia meridionale.

Ci sia permesso fare qualche osservazione di ordine generale. Dovendo ristampare articoli di qualche decennio fa, sarebbe stato opportuno aggiornarne la bibliografia. Una più attenta correzione delle bozze, poi, avrebbe evitato errori tipografici che mal si addicono ad un così elegante ed interessante volume. Anche la uniformità (ed in alcuni casi la completezza) delle citazioni avrebbe giovato non poco. Sono piccole mende che potevano essere evitate accrescendo così il valore di questo volume, che resta comunque grande.

G. PASSARELLI

Giuseppe TIBILETTI, *Le lettere private nei papiri del III e IV secolo d.C. Tra paganesimo e cristianesimo*, « Vita e Pensiero », Milano 1979, pp. 215, 4 tavv. f.t.

Gli studi moderni vanno mettendo sempre più in luce l'importanza che rivestono i papiri greci anche nel campo dell'epistolografia. Le numerose lettere, specialmente private, dissepolte coi papiri dalle sabbie egiziane ci restituiscono, per così dire, brani di vita ancora

pulsante dei vari periodi del mondo antico. Ci presentano l'*uomo* antico nella sua immediatezza esistenziale, senza orpelli ufficiali e letterari, dicendoci come vivesse le sue esperienze affettive più intime, come si comportasse nelle sue relazioni domestiche e sociali, come reagisse ai colpi fortunosi della vita quotidiana, e via dicendo.

Questo volume è consacrato a tale categoria di lettere, che è stata già oggetto di studi papirologici come quelli di F. Ziemann, M. Mondini, G. Ghedini, J. G. Winter, M. Naldini e J. O'Callaghan. La fatica del Tibiletti si inserisce nella tradizione di ricerche papirologiche inaugurate all'Università Cattolica del Sacro Cuore dal compianto prof. Aristide Calderini e ora continuate dalla sua discepola, la prof.ssa Orsolina Montevecchi, di cui il Tibiletti è stato alunno ed è ora collaboratore.

Il lavoro del Tibiletti consiste nel fare un'analisi capillare di centinaia di lettere private greche, specialmente di quelle del secolo III e IV d.C., per evidenziare in queste ultime 1) le « formule » usate nei singoli elementi strutturali dell'epistola per esprimere tutta la gamma degli atteggiamenti e sentimenti del mittente verso il destinatario; 2) le « tematiche » intellettuali ed emotive che traspaiono nello sforzo di conseguire tale espressione.

L'analisi, condotta con acume e sensibilità, mostra chiaramente che ci sono molti vocaboli-spia, frasi e stilemi che lasciano intravedere se il mittente sia cristiano e pagano, anche a prescindere dalle allusioni inequivocabili e dalle designazioni esplicite di divinità pagane e dall'uso dei « nomina sacra » tipicamente cristiani. Nondimeno il Tibiletti ribadisce a più riprese che non sempre è possibile giungere in questo campo a conclusioni definitive e categoriche. In Egitto, come altrove, nei secoli III e IV d.C., pagani e cristiani vivevano a gomito a gomito, partecipavano della stessa cultura e degli stessi mezzi espressivi; era quindi inevitabile che tra loro ci fossero scambi di linguaggio religioso. Per di più, il movimento di conversione al cristianesimo avveniva in un'epoca che presentava « una mobilità e una tensione innovatrice senza precedenti » (p. 126). Le lettere analizzate rivelano come certi vocaboli e certe espressioni sparivano o subivano un mutamento semantico radicale, mentre, col diffondersi crescente tra i cristiani della lettura della Bibbia, certe forme del Vecchio e del Nuovo Testamento greco divenivano patrimonio ordinario e comune, compresi i « nomina sacra ».

Fra le numerose lettere studiate il Tibiletti ne ha voluto scegliere 34 e le ha riedite con aggiornamenti critici, note linguistiche e filologiche, una traduzione italiana. Così il lettore può riesaminare nel loro contesto naturale i vocaboli, le formule, gli stilemi già incontrati; può pure ammirare meglio la padronanza con cui il Tibiletti traduce con fedeltà impeccabile l'originale greco, pur sapendo dare alla traduzione italiana un sapore di viva modernità.

Il volume è rivolto specialmente ai cultori di lingua greca; ma esso ha da dire molto anche ai patrologi e agli storici del mondo paleocristiano.

C. Capizzi S.J.

Ascetica et Hagiographica

Dizionario degli Istituti di Perfezione. Vol. VI (Monachesimo urbano – Pinzoni). Edizioni Paoline, Roma, 1980, col. 1750.

Nel piano primitivo della pubblicazione, il Dizionario doveva esser completo con il sesto volume. In realtà però, alla fine di questo volume si arriva solo alla metà della lettera *P*. Una nota della redazione spiega che seguiranno altri tre volumi.

In questo volume le voci riguardanti l'Oriente cristiano non sono tanto numerose come nei precedenti. Tra le voci ideologiche troviamo soltanto la *Perfezione nel monachesimo orientale.* Di forme concrete del monachesimo orientale trattano: Monachesimo neoellenico, Monaci dotti russi, Mosca, Nitria, Optino, Padri del deserto, Paterikon, Pazzi per Cristo. Fra i maestri di vita perfetta troviamo: Nicone della Montagna nera, S. Nilo il giovane (fondatore di Grottaferrata), Nilo Sorskij, Pacomio, Paisij Veličkovskij, Palamone, Palladio. Delle attuali comunità cattoliche orientali hanno qui voce propria: le Monache di Moreni, le Suore di Nazareth di Edakunnu (malabaresi), e l'Ordine Libanese Maronita. Parimenti sono menzionati due fondatori di comunità religiose cattoliche orientali: Germanos Muaqqad, e Gabriele Cristoforo Myskiw.

Ci permettiamo un'osservazione circa la voce *Monaci di S. Paolo primo eremita.* Vi si legge più volte della presenza di questi monaci in *Siedmiogród* con l'aggiunta, nella parentesi della nazione: Romania. Mentre gli altri nomi geografici sono dati — dove ciò è possibile — in italiano, questo nome, stranamente, è rimasto in polacco. Ora esso è la traduzione del tedesco Siebenbürgen, a cui in italiano corrisponde il termine Transilvania. Era meglio usarlo.

M. Lacko S.J.

Pélagie la Pénitente, Métamorphoses d'une légende. Dossier rassemblé par Pierre Petitmengin et Matei Cazacu, François Dolbeau, Bernard Flusin, Antoine Guillaumont, François Guillaumont, Louis Leloir, Carlos Lévy, Jean-Pierre Rotschild, Jean-Yves Tilliette, Michel van Esbroeck. T. I, Les textes et leur histoire. Grec, Latin, Syriaque, Arabe, Arménien, Géorgien, Slavon. Etudes Augustiennes, Paris 1981, 361 p.

Pélagie, courtisane d'Antioche convertie par saint Nonnos, est devenue sous l'habit du moine, l'ascète Pélage muré dans sa cellule sur le mont des Oliviers à Jérusalem. Seul le décès permet de constater que l'ascète illustre était en réalité une femme. Peu d'histoires ont connu un succès aussi vaste et durable à travers les siècles. Le séminaire d'Histoire des Textes de l'Ecole normale supérieure à Paris a réuni, sous la direction de P. Petitmengin, les pièces du dos-

sier. Rarement un texte aura été examiné avec autant de soin. Un schéma indique p. 17 quelle diffusion permet de reconstituer le recours à tous les manuscrits dans huit langues. Le groupe B latin, avec 142 mss à lui seul, laisse deviner quel travail de classement suppose un tel résultat. Pour garder à la légende sa physionomie globale, tout en permettant l'appréciation de la version particulière à tel ou tel sous-ensemble, les auteurs ont constitué un texte-type p. 23-37, en 51 paragraphes. Le texte grec, complexe, est édité selon ses trois formes principales à partir de 34 mss. Les textes géorgien et arabes sont publiés pour la première fois et munis d'une traduction latine. La version arménienne, déjà éditée, est révisée sur le ms. de Paris. D'une ampleur peu commune, cette enquête permet de constater des correspondances inattendues, comme celle d'un seul ms. latin à Udine, qui rejoint la forme grecque P et la géorgienne, mais dont la réfection latine A' est attestée par un ms. du VIII/IXe siècle à Chartre. La forme la plus ancienne, matériellement, est le codex syriaque sin. 30, daté de 708. La version arabe en offre une curieuse adaptation où un modèle grec n'est pas à exclure. Ouvrage sans précédent, ce tome n'est que le premier. Le second tome s'attachera à la « Survie et Interprétation » jusque dans la littérature contemporaine (p. 11). Thème riche traité d'une manière vraiment exhaustive.

St. Świerkosz S.J.

I. Peña – P. Castellana – R. Fernandez OFM, *Les Reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, « Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor » N. 23, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1980, pp. 430+xvi.

L'opera è suddivisa in tre parti. La prima, di Ignace Peña, è storica. Tratta dei reclusi siri nelle varie forme di reclusione (in caverne, in capanne, in tombe, in cisterne, su torri). Ne menziona le fonti storiche negli scritti di Efrem, del Crisostomo, di Palladio, di Teodoreto di Ciro, di Filosseno di Mabbug, di Giovanni Mosco e di Gerolamo.

L'A. si sofferma sulle torri, che, pur non essendo citate da Teodoreto (p. 53) sarebbero l'abitazione preferita dei reclusi. Redige un elenco di reclusi in base alle fonti (pp. 74-79) e una lista di torri dove essi vivevano ritirati (pp. 79-82).

Quindi traccia un quadro della vita dei reclusi, dai loro digiuni al vestito, dalla vita di preghiera e sacramentale, al lavoro manuale, all'ospitalità, all'apostolato.

La seconda parte del volume, a cura di Pascal Castellana, è di carattere archeologico. Composta di sei capitoli e di un'appendice multipla, è frutto di accurate ricerche sul campo. Descrive i resti di numerose torri di reclusi, ne dà l'ubicazione e le note caratteristi-

che, documentandole con illustrazioni. Un capitolo è consacrato ai luoghi dei reclusi menzionati dai *Documenta ad originem Monophysitarum illustranda*, editi da J.-B. Chabot. Un altro si occupa dei reclusi della Cirrestica. Le appendici si occupano dell'archeologia dei reclusi della Siria Centrale, della Siria Meridionale e della zona di Tur 'Abdîn.

Infine, la terza parte del volume, di Romuald FERNANDEZ, è agiografica. Studia i miracoli, le reliquie, il simbolismo e il culto dei reclusi, servendosi della epigrafia per decifrare graffiti e scritte e della iconografia per penetrare il significato di rappresentazioni e di immagini.

Il volume ha una bibliografia, un glossario, un indice di luoghi e di persone, cinque carte geografiche, centinaia di schizzi. planimetrie, riproduzioni epigrafiche e una trentina di fotografie originali, che lo impreziosiscono ulteriormente sotto l'aspetto archeologico.

L'opera è frutto di un lavoro in équipe di lunga data. Infatti, dopo avere studiato lo stilitismo siro (*Les stylites syriens*, Milano 1975, cfr. *Rec.* in OCP 42 (1976) 295-296) gli stessi AA., tre Padri Francescani attivi in Siria, presentano ora un volume ancora più nutrito e maturo sul fenomeno dei monaci reclusi.

Essi partono da un accezione particolare del termine « recluso ». Mentre per altri esso è « A religious-minded person who embraces the eremitical life in one of its most extreme forms, to retire as far as possible from human society » (M. C. MCCARTHY, *Recluse*, in *New Cath. Encyclopedia*, 12 (1967) 128), per loro il recluso è « un ascète qui vivait enfermé dans un espace étroit » (p. 346). Il recluso di questo tipo era molto frequente nel monachesimo siro. E se lo stilitismo siro godette così grande favore che l'archeologia della Siria enumera molti resti di colonne, la stessa archeologia documenta in numero maggiore i luoghi di ritiro dei reclusi siri: « les tours des reclus sont plus nombreuses que les colonnes des stylites » (p. 87). E se era opportuno dedicare una monografia allo stilitismo siro, tanto più lo è dedicare questo volume ai reclusi siri, finora trascurati, mancando studi direttamente incentrati su di loro.

L'opera è quindi benvenuta. Contribuisce validamente alla storia del monachesimo siro, soprattutto per l'apporto archeologico ed epigrafico. Gli AA. che annunciano un altro lavoro sul cenobitismo siro, sono da encomiare.

Suggeriremmo semmai per il futuro una cura ancora maggiore nel prevedere la bibliografia sull'argomento. Non vediamo per esempio citato P. CANIVET, *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977. È vero che gli AA. conoscono e citano il CANIVET attraverso altro suo scritto e attraverso l'edizione, la traduzione e il commento di THEODORET DE CYR, *Histoire des Moines de Syrie*, I-II, Paris 1977-1979. Ma pure in questo caso, la conoscenza dell'altro scritto del CANIVET era da supporre.

Sulla vita eucaristica dei reclusi si potevano citare le raccolte canoniche curate da Vööbus. In esse è compreso il canone: « È ille-

cito ai reclusi offrire il sacrificio eucaristico, eccetto il caso di necessità urgente o il caso di località dove non venga loro portata l'Eucaristia » (A. Vööbus, *The Synodicon in the Westsyrian Tradition*, CSCO (1975) Ed. p. 270, Transl. p. 245-246).

Raccomanderemmo inoltre di traslitterare scientificamente sia l'arabo che il siriaco. È più consono al livello scientifico della pubblicazione, nella quale stonano traslitterazioni come Chabouchti, per Šabuštî, munqez per munqîḏ o il siriaco habiché per ḥabîša.

V. Poggi S.J.

Byzantinica

Pauline Allen, *Evagrius Scholasticus. The Church Historian.* « Spicilegium Sacrum Lovaniense, Etudes et Documents » 41, Leuven-Louvain 1981, xxii-290 p.

L'auteur soumet l'Histoire Ecclésiastique d'Evagrius le Scholastique à une triple analyse. La vie et l'œuvre d'Evagrius, natif d'Epiphanie ou Hama, ses sources et sa signification (p. 1-20); l'arrière-fond historique, les disputes ecclésiastiques surtout au VIe siècle, et l'insertion d'Evagrius dans la lignée des historiens de l'Eglise dans un genre littéraire à mi-chemin entre l'histoire profane et l'histoire ecclésiastique classique depuis Hégésippe (p. 21-70); enfin le commentaire suivi des différentes parties de l'Histoire, livre par livre (p. 71-267), le tout muni d'utiles index. La bibliographie montre assez que l'ouvrage rendra bien des services, car le nombre de questions touchées par cette histoire qui s'arrête en 592 avec la mort de Grégoire d'Antioche est très élevé, et les monographies ou articles traîtant tel ou tel sujet innombrables. Le lecteur a donc en main un guide pratique pour une personnalité qui n'a guère été étudiée pour elle-même. Evagrius est un laïc, devenu haut-fonctionnaire auprès du patriarche d'Antioche dont il loue les vertus, ainsi d'ailleurs que celles de l'empereur régnant Maurice, avec tant de sincérité que l'auteur estime que l'histoire a été commandée par Grégoire: il est un fait que, du côté orthodoxe chalcédonien, c'est un document unique pour le VIe siècle.

Dans une aussi vaste matière, il est toujours malséant de regretter des omissions. Il nous semble cependant, que trop soumise à l'influence de Frend, l'auteur a manqué, p. 219-220, à citer l'ouvrage arménien chalcédonien composé vers 700, traduit en grec et publié par G. Garitte, *La Narratio de Rebus Arméniae*: l'accord de 571 n'a été inopérant que du point de vue des historiens arméniens de l'Est, et le chalcédonisme s'est implanté fortement en Arménie au siècle suivant. P. 40, nous sommes décontenancés par une remarque sans note tendant à lier les plus anciennes versions orientales de la

légende des VII Dormants d'Ephèse à l'activité d'Eutychius et de son biographe Eustratios vers 560. Les *Patristic Studies* d'Honigmann que cite abondamment l'auteur auraient dû éliminer cette donnée: la thèse de Allgeyer sur l'origine syriaque de la Passion a été réfutée par Peeters, et au codex syr. 12160 (VI-VIIe siècle) connu d'A. Allgeyer, il faut ajouter un témoin du V-VIe siècle, *Leningrad* N.S. 4, qui montre que la diffusion de la Passion même en Orient précède de loin les spéculations d'un Eustratios sur le sort de l'âme. Du point de vue de l'historiographie, nous gardons l'impression que l'impact de l'article, au demeurant fort intéressant, de R. A. Markus, est éxagéré. Plus que l'opposition de genres littéraires, on a affaire à une réelle concurrence: Gélase de Césarée répond à Eunape de Sardes. P. 18 et 26, Jean d'Ephèse est toujours pris avec le plus grand crédit, avant de rencontrer p. 42 une appréciation de sa crédibilité. Jean Malalas est sérieusement dénigré p. 179, mais les procédés d'Evagrius ne sont pas trop éloignés des siens: A. Schenk von Stauffenberg ou J. Guey, *Essai sur les guerres Parthiques*, Bucarest 1937, p. 98, décomposent les procédés de Malalas qui ne tranchent pas sur la manière d'Evagrius. Les motifs hagiographiques, surtout pour l'empereur Maurice, sont patents et classiques. L'insertion nécessaire des « hommes de Dieu » se rencontre aussi chez un Fauste de Byzance.

On saura gré à l'auteur d'avoir précisé les dates de Grégoire d'Antioche et expliqué l'absence de toute référence à la seconde remise d'ex-voto par Chosroès Aparwez à Sergiopolis. Cet aspect de l'histoire est sans doute définitivement acquis. L'auteur montre également fort bien la volonté irénique de Grégoire et de Maurice, et l'art avec lequel Evagrius à leur suite efface les contrariétés du monophysisme afin de mieux célébrer une possible conversion du Shahânshah.

M. van Esbroeck S.J.

Théodore Daphnopates, *Correspondance*, éditée et traduite par J. Darrouzes et L. G. Westerink, « Le Monde byzantin », poublié sous la direction de Paul Lemerle, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1978, pp. xii-263.

Delle 40 lettere di Teodoro Dafnopata (alto funzionario, nato negli anni 890-900 ca e morto verso il 961) si conosceva ben poco: l'edizione difettosa di 8 pezzi dovuta a I. Sakellion e di un'altra diecina a cura di Sp. Lambros e G. Carlsson; oltre a ciò, la traduzione di tre lettere in bulgaro, di 4 in russo e di una in francese, fatta su quelle edite, naturalmente. Tutto ciò, per i conoscitori dei mss. greci, era poco; e tuttavia era abbastanza per far desiderare un'edizione più esauriente. È tale desiderio che viene soddisfatto dai due ben noti editori di testi bizantini, il p. Jean Darrouzès e L. W. Westerink.

Servendosi dei due mss. migliori (il *Patmiacus 706* e il *Vindobon. phil. gr. 342*), i due Studiosi hanno raccolto tutto l'epistolario del Dafnopata, offrendone un'edizione critica moderna: pagine introduttive ed essenziali sul Dafnopata stesso, sulla sua opera letteraria e sul suo epistolario; analisi del contenuto delle singole epistole tentando di sistemarle in ordine cronologico; accenni sul mondo pubblico e privato intravedibile attraverso le lettere, databili tra il 924 e il 960 circa. Ci si aprono spiragli del mondo bizantino, ancora potente e in ascesa politica e militare, governato da Costantino VII, Romano I Lecapeno e Romano II.

I destinatari delle lettere sono quasi tutti alti funzionari o dignitari di corte ed ecclesiastici. In uno stile tipicamente epistolare da ambienti aulici, vale a dire fortemente vigilato nel frasario e nella stessa cadenza del periodo — Teodoro se la cava brillantemente ogni volta che è costretto a prendere la penna in mano da funzionario o da privato. Sa trovare la parola giusta sia nello stilare note diplomatiche ufficiali per il re dei Bulgari e per altri principi, sia nello scrivere lettere all'imperatore Romano II, trattati di teologia con riflessi politici, trattati sui rapporti tra anima e corpo, lettere consolatorie ad amici caduti in disgrazia della Corte, lettere autobiografiche, biglietti ad amici e, addirittura, sei lettere a un amico goloso (lett. 22-27). Tale sicurezza di Teodoro epistolografo non fa meraviglia se si considera che egli era abituato a ben altri cimenti letterari, come risulta dagli accenni sulla sua opera di scrittore (pp. 4-6).

È interessante che questo alto funzionario bizantino del secolo X ostenta sempre uno spirito cristiano che, pur non avendo nulla del pinzochero o del monasticamente conformista, si rivela sinceramente insistente e disinibito. Le argomentazioni spirituali addotte ai suoi destinatari sono espresse senza nessun rispetto umano. Questo particolare ci fa riconoscere l'utilità di queste lettere non solo per filologi e storici, ma anche per gli studiosi della spiritualità.

Sul lavoro dei due Editori esprimiamo cordialmente tutta la nostra ammirazione per la sicurezza scientifica del loro metodo e per la ricchezza di notizie storiche, letterarie, linguistiche, ecc. che offrono al lettore senza averne neppure l'aria, data la semplicità del loro linguaggio e l'eleganza dell'apparato delle note scientifiche e degli indici.

C. Capizzi S.J.

Dumbarton Oaks Papers 33 (1979), Dumbarton Oaks Center for Byzantines Studies, Washington.

In questo numero della rivista il lettore troverà i seguenti articoli:

Attraverso l'esame di una serie di aspetti generalmente disattesi, il rimpianto Prof. Agostino Pertusi (*Venezia e Bisanzio*, 1000-1204,

pag. 1-22) illustra i rapporti tra Bisanzio e Venezia negli anni 1000-1204. Così l'affermarsi del culto di San Marco a scapito di quello di San Teodoro e il significato politico della traslazione delle sue reliquie, l'evolversi della società e dello Stato veneto nel corso del sec. XI, la storia della raccolta degli oggetti del tesoro di San Marco, gli interessi dapprima comuni e poi divergenti di Venezia e di Bisanzio, le profezie « post eventum » utilizzate a fini propagandistici, le manifestazioni trionfalistiche nell'arte e nelle cerimonie riflettono in segno positivo o negativo il rapporto con Bisanzio. Tuttavia, questa condizione di cose non trova riscontro nel campo culturale e ciò per il fatto che Venezia rimase sempre sostanzialmente legata alla cultura occidentale. Il suo « bizantinismo » è un fenomeno d'importazione attuato dalla classe dirigenziale dei « maiores ».

Mettendo a profitto gli studii recenti, Irfan SHAHID (*Byzantium in South Arabia*, pag. 23-94), dopo un attento esame critico, valorizza i dati della Vita Sancti Gregentii e il contributo delle fonti arabe per delineare la condizione della Chiesa cristiana nell'Arabia del Sud, dopo l'intervento del re d'Etiopia Caleb, agli inizii del sec. VI. Ne emerge l'immagine concreta di una cristianità con i suoi martiri, i suoi santuarii, i suoi monasteri, le sue sedi episcopali: Zafar con le chiese della SS.ma Trinità, della Madre di Dio, dei SS. Apostoli; Najran, la martiropolis araba, con le chiese della Resurrezione, della Madre di Dio, dei Santi Martiri e del glorioso Areta; Qâna', sull'Oceano Indiano con le chiese dell'Ascensione, di San Giovanni Battista e di San Tommaso.

Da un confronto tra le illustrazioni delle Vite dei Cinque Martiri di Sebaste contenute in varii manoscritti (*Ambrosiano*, *Vat. Gr.* 1613, *Esfigmenu* 14) e quelle del mss. della Università di Torino che contiene anch'esso in 170 folios una Vita degli stessi martiri, risulta, secondo Kurt WEITZMANN (*Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste*, pag. 95-112), che quest'ultimo dovette contenere 37 illustrazioni, molte delle quali oggi risultano mancanti perché asportate. Il mss. di Torino sarebbe dunque il testimone, purtroppo finora unico, di un modello di V i t a in extenso illustrata con numerose miniature, paragonabile sotto questo aspetto ai l i b e l l i come quelli di S. Luidger, di S. Radegonda, di S. Amandus che si trovano in Occidente.

Al monastero di S. Caterina del Sinai si conservano undici icone, parte di un iconostasio che si trovava in una cappella interna, nelle quali sono raffigurate scene di miracoli ottenuti per l'intercessione dei Cinque Martiri di Sebaste. Dato il rapporto esistente tra miniaturisti e pittori di icone, l'Autore ritiene che si possa concludere all'esistenza di un mss., oggi perduto, contenente la narrazione dei miracoli compiuti dai santi martiri; le icone del Sinai ne riprodurrebbero la parte illustrativa.

L'articolo di Kenneth G. HOLUM e Gary VIKAN, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen* (pag. 113-133), è consacrato all'interpretazione iconologica dell'avorio conservato nel

tesoro della cattedrale di Treviri raffigurante una traslazione di reliquie. Gli Autori ritengono trattarsi dell'Adventus della reliquia di S. Stefano protomartire, donata, secondo la relazione di Teofane (Chronographia ed. de Boor, I, 86), dal patriarca di Gerusalemme all'imperatrice Pulcheria, e della loro deposizione nella cappella fatta costruire a questo scopo nel palazzo.

Il testo del Codex Beneventanus, un evangeliario conservato nel British Museum è bensì opera di Lupus, monaco del monastero di San Vincenzo al Volturno negli anni 739-776, ma, in seguito ad un insieme di considerazioni che David H. WRIGHT espone nel suo articolo, *The Canon Tables of the Codex Beneventanus and Related Decoration*, pag. 135-155, egli ritiene che le arcate delle tavole erano state precedentemente disegnate e destinate ad inquadrare tutt'altro che concordanze di Vangeli. In realtà si tratterebbe di « un originale della tarda antichità » da collocare nella seconda metà del sec. VI.

Muovendo da quanto dimostrato da Romilly JENKINS (Cfr. *Dumbarton Oaks Papers* 1965) riguardo alla cronologia di Symeon Logotheta negli anni 856-913, Warren T. TREADGOLD, *The Cronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845*, pag. 157-197, ne applica il metodo per gli anni precedenti e ricostruisce la sequenza degli avvenimenti in due tavole cronologiche. La sua analisi lo induce a ritenere che nella Cronaca di Simeone Logotheta siano state virtualmente conservate due diverse fonti storiche consecutive, cronologicamente ordinate e degne di fede che sono anteriori all'opera di Giorgio il Monaco.

Oystein HJORT, *The Sculpture of Kariye Camii* (pag. 199-272), presenta una relazione d'insieme sulle opere di scultura rimesse in luce durante i lavori di restauro a San Salvatore di Chora (Kariye Camii). Molte di queste opere come p.es. le porte che dall'esonarthex conducono al naos, sono ancora in situ; per altre si tratta di frammenti sparsi. Nonostante i danni arrecati in passato con lo scalpello nell'intento di cancellare volti e figure, le numerose tavole, i tentativi di ricostruzione che arricchiscono questo articolo aiutano a farsi un'idea dello splendore e della raffinatezza di quanto non è più.

I resti di una chiesa bizantina a Horvat Berachot, a mezza strada tra Gerusalemme e Hebron, sono stati oggetto di scavi diretti da Yoram TSAFIR e da Yizhar HIRSCHFELD i quali danno in questo articolo un resoconto dei risultati (*The Church and Mosaics at Horvat Berachot*, Israel, pag. 291-323).

Si tratta di una basilica a tre navate, lunga mt. 15,50, larga 12,50 che fu in uso dal sec. V al VII e venne abbandonata dopo la conquista araba. Ne rimangono le fondamenta, una cripta ed alcune parti del pavimento a mosaico. Quest'ultimo è a colori, bianco, nero, rosso con ricchi meandri e raffigurazioni di uccelli e animali nei riquadri; molto ben conservati due leoni e un bufalo. Dall'insieme dello scavo gli Autori ritengono che la grotta sottostante la chiesa fosse già nel corso del VI sec. un luogo di culto cristiano. Durante il sec. V o nella

prima metà del VI, questa grotta primitiva venne incorporata nella cripta e su di questa fu costruita la chiesa, la quale, a giudicare dalla qualità dei mosaici e da alcuni particolari della costruzione, dovette essere particolarmente bella e molto frequentata. Delle iscrizioni in arabo e greco trattano in appendice Rina e Joseph DRORY.

P. STEPHANOU S.J.

Wolfgang FELIX, *Byzanz und die islamische Welt im früheren* 11. *Jahrhundert, Geschichte der politischen Beziehungen von* 1001 *bis* 1055, "Byzantina Vindobonensia" XIV, Verlag der österreichsichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, 236 S., mit 1 Landkarte.

Voici une monographie bien centrée sur le monde complexe des rapports byzantino-musulmans peu avant les croisades, et agrémentée d'une carte en couleur qui permet au touriste de s'aventurer sans inconfort dans le maquis des toponymes divers en grec, arabe ou arménien. Construite avec rigueur, cette nouvelle histoire expose les sources p. 19 à 35 selon leur nature, grecque, latine, géorgienne ou arménienne, ou enfin musulmane. Chaque orientation des contacts avec l'Islâm est prise pour elle-même et précédée d'un précis chronologique des principaux évenements de 990 à 1060 environ: d'abord la position de Byzance vis-à-vis de la Syrie et de la Phénicie (p. 37-123), puis vis-à-vis de l'Arménie et de la Mésopotamie (p. 125-181) et enfin vis-à-vis de l'Italie du Sud, de la Sicile et de la mer Egée (p. 183-216). Les index bien fouillés séparent la prosopographie de la toponymie (p. 219-236).

W. Felix renouvelle de la sorte l'ouvrage classique, mais combien ancien, de G. Schlumberger, en condensant l'information et en la mettant à jour. La première partie frappe surtout par le rôle des Mirdāsides à Haleb. Clients le plus souvent de l'empereur de Byzance, ils lui permettent d'inclure dans l'équilibre de sa politique extérieure les forces arabes elles-mêmes, vis-à-vis des Fâtimides du Caire et vis-à-vis des ʿAbāssides à Baghdâd. Du côté musulman, les historiens les plus utiles sont al–ʿAẓimī et Kamāladdīn b. al-ʿAdīm, tous deux historiens de Haleb. Yaḥya ibn Yaḥya, continuateur de Said ibn Batrīq, n'est plus un inconnu, mais démontre une fois de plus sa valeur. Les Chroniques géorgiennes, particulièrement le *Matiane Kartlisa*, sont bien intégrées dans la partie qui touche le Cuacase.

La prosopographie est souvent aidée grâce à la sigillographie et à la compétence de W. Seibt. Permettons-nous cependant une remarque sur la personnalité de Basilios Apukapès, qui accompagna Romanos III dans sa première expédition syrienne en 1030, et qui fut auparavant le garde de David III Curopalate du Tao avant d'être gouverneur d'Edesse vers 1034 (p. 145, note 40 et 86, n. 132). Dans une monographie publiée en géorgien par V. KOPALIANI sur *Les*

relations politiques de la Géorgie et de Byzance dans les années 970-1070 (Tbilissi 1969), ce dernier remarque p. 175, note 136, que cet Apukap (transformé en Abul-Bekir chez Smbat!) est en réalité Abuharb, nom bien connu dans la généalogie de Jean et Euthyme l'Hagiorite, et bien en place dans la noblesse géorgienne. Autant nous sommes d'accord avec l'auteur pour renoncer à la lecture arabe du général Sulaymân b. al Kurǧī, comme géorgien, ainsi que le fit Rosen (p. 143, note 32), autant la lecture de Kamāladdīn (p. 84, note 117) nous paraît improbable, bien que le contexte de l'énumération impose le sens de « géorgien ». Yaqūt connaît le terme « ǧurna الجرزى », pour la province de Gogarène. Lire *grz* serait projeter la prononciation russe contemporaine dans l'arabe du XIIIe siècle.

En fermant ce livre, on peut se demander une fois de plus si Basile II, en incluant le Caucase dans son domaine en bon arménien, n'a pas en fait préparé la catastrophe de Mantzikert en 1071. L'utilisateur de cette monographie sera rarement déçu de ne pas y trouver ce qu'il cherche.

M. van Esbroeck S.J.

Marcello Gigante, *Poeti bizantini di Terra d'Otranto nel secolo XIII*, testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico. Seconda edizione riveduta e corretta. Università di Napoli, Napoli 1979, pp. 244.

A quasi trentanni di distanza, il Gigante ha riedito, in forma riveduta e corretta, la sua edizione dei testi poetici otrantini di lingua greca del periodo federiciano (Napoli 1953), che, assieme alla riedizione delle lettere greche di Federico (Palermo 1975) e della versione greca della Lex augustalis (Köln-Wien 1978), attesta l'interesse degli studiosi per la cultura greca dell'Italia meridionale nella prima metà del Duecento.

Il titolo dell'opera è modificato e più preciso (' Poeti italobizantini del secolo XIII '), mentre la *premessa* (pp. 9-17) è personale e stimolante circa gli studi bizantini in Italia degli ultimi trentanni. Nell'*introduzione* (pp. 19-66) si evidenzia l'aspetto classistico della loro erudizione, mentre nell'ombra resta la componente bizantina e federiciana della loro cultura. D'altra parte il Gigante non fa mistero che « l'interesse dello studio della produzione in versi di Nettario, Giovanni Grasso, Nicola di Otranto, Giorgio di Gallipoli... non è dato dalla scoperta della poesia che si può dire affatto estranea a loro... bensì dalla persistenza della lingua greca come lingua dotta e rinnovata nella nuova temperie spirituale, e dalla ripresa degli autori dell'età classica che sono letti, commentati, imitati » (p. 20). L'editore cioè vede sorgere in loro una sorta di preumanesimo, « uno stadio che prelude al rigoglioso movimento che poi si sviluppò in altra parte d'Italia nei due secoli successivi » (p. 21). Dopo un breve

excursus metricologico sul dodecasillabo degli otrantini, che usandolo « s'inseriscono nella tradizione letteraria bizantina e non fanno parte a sé » (p. 36), il GIGANTE traccia un profilo sintetico degli autori studiati, che acquistano così una fisionomia individuale (dalla poesia sacro-profana di Nettario a quella immaginifica di Giovanni Grasso, dalla musa religiosa di suo figlio Nicola d'Otranto a quella fieramente ghibellina di Giorgio di Gallipoli), anche se comune a tutti loro è la vicinanza spirituale a Federico, la fedeltà alla corona sveva, i sentimenti antipapali e antilatini, l'amore per le proprie tradizioni religiose e linguistiche.

L'edizione dei versi (*corpus poetarum italobyzantinorum saeculi XIII*) copre la parte più cospicua del volume (pp. 67-212) e riguarda nell'ordine i *versus Nectarii Casulani* con traduzione e commento (così per gli altri tre autori) (pp. 71-97), i *versus Ioannis Grassi* (pp. 101-144), i *versus Nicolai Hydruntini* (pp. 145-161) e i *versus Georgii Chartophylacis Callipolis* (pp. 163-212) (ma si poteva anche omettere *chartophylacis*, perchè indica la professione). Sotto il profilo testuale, l'edizione si presenta puntuale ed esauriente: di ogni brano, oltre al testo, si fornisce il titolo con il lemma, l'indicazione dei codici di lettura, l'apparato delle varianti con commento critico, l'apparato dei riscontri letterari e dell'informazione bibliografica. Le traduzioni in lingua italiana e i commenti analitici seguono ai testi in pagine a parte. Maggiore accuratezza è riservata dal Gigante ai riscontri con testi letterari classici e bizantini, mentre meno approfondito è l'aspetto linguistico dei brani e il collegamento con il resto della produzione federiciana, cioè le quattro lettere in greco e la versione greca della Lex augustalis, cui non si fa riferimento esplicito e dettagliato in sede di esegesi. Gli *indices*, cui ha collaborato Gennaro LUONGO, riguardano i nomi propri (pp. 215-16) e i termini greci di maggior rilievo (pp. 217-242).

E. MERENDINO

Joseph GILL, S.J., *Byzantium and the Papacy (1198-1400)*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1979, pp. XII-342, 1 cartina f.t.

L'A. dichiara di avere il proposito di rinnovare i capitoli che Walter NORDEN dedicò ai rapporti tra Papato e Bisanzio negli ultimi due secoli dell'Impero bizantino in un'opera ormai classica nella materia: *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Vereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*, Berlin 1903. La scelta cronologica del Gill non è casuale. Il grosso volume del Norden, premesso un capitolo piuttosto sbrigativo sull'origine dello scisma scoppiato nel 1054, copre il periodo che va da tale data fino alla caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi. Ora, il Gill, per non rifare il lavoro già fatto da

altri sul piano di un'esposizione complessiva a proposito dei secoli XI e XII (si pensi ad esempio al volume *The Eastern Schism*, Oxford 1955, di St. RUNCIMAN) e per non ripetere quello compiuto da lui stesso a proposito del secolo XV (si pensi specialmente al suo *Council of Florence*, Cambridge 1959), ha scelto di rinnovare i vari capitoli dedicati dal Norden al periodo 1198-1400 (cfr. *Das Papsttum und Byzanz*, cit., pp. 133 ca – 712 ca). Va da sé che il Gill conosce molto bene tutti gli studi di dettaglio o monografici apparsi su tale periodo dal Norden in poi; e che egli li utilizzi, si rileva col dare un'occhiata all'apparato delle note e all'elenco bibliografico in cui li ha raccolti in fondo al volume (pp. 317-332).

Walter NORDEN, fratello del famoso filologo classico Eduard, s'era preparato al suo *Papsttum und Byzanz* — l'unica opera a cui sia rimasto legato il suo nome — mediante ricerche, delle quali aveva già dato alla luce un primo frutto nella sua monografia sulla quarta crociata, sostenendovi tesi ardite, ma poi, in parte accettate: *Der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz* (Berlin 1898). Le sue prospettive storiche risentivano del positivismo del suo tempo e dei preconcetti tipici del protestantesimo prussiano del II° Reich: anche nella storia ecclesiastica ciò che valeva era il fattore politico e, in misura minore, anche quello sociale ed economico; il fattore teologico o religioso in genere era emarginato, se non ignorato. Per conseguenza i rapporti tra Papato e Bisanzio non erano altro che uno dei tanti fenomeni storici « *terreni* »; un puro intreccio di interessi, di potenza culturale o militare, di va e vieni del potere in tutte le sue forme e sfumature; le motivazioni teologiche o morali addotte dalle fonti, erano soltanto una maschera.

Che tali prospettive forzassero i fatti storici e talora conducessero ad assurde interpretazioni delle fonti, fu accennato per il libro sulla quarta crociata dal noto storico Carl NEUMANN (cfr. BZ, 9, 1900, pp. 546-548), mentre per il volume *Papsttum und Byzanz* fu provato con sistematicità minuziosa dal noto storico dei Papi, Franz Xavier SEPPELT (cfr. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, hrsg. von M. SDRALEK, II Bd., Breslau 1904, pp. 3-105).

Come c'era da attendersi da parte di chi conosce tutta l'attività scientifica anteriore del Gill, editore, fra l'altro, degli *Atti greci* del concilio di Ferrara-Firenze, le sue prospettive storiche sono ben diverse da quelle del Norden.

Ad ogni piè sospinto si rileva nelle sue pagine lo sforzo di dare... « unicuique suum ». Egli, cioè, come buon senso e buon metodo esigono, concede sempre il debito spazio ai fattori politici, agli interessi economici, alla pressione delle forze sociali (a Bisanzio rappresentate dalla classe governativa, dagli aristocratici e ricchi, dalla media borghesia e dai militari, dal popolino, dal clero e dai monaci); ma non teme di porre al centro, se necessario, la problematica religiosa, che andava dalle discussioni dogmatiche e canoniche del *Filioque*, fino alle peculiarità rituali, che in Oriente hanno rivestito e rivestono ancora molta più importanza che in Occidente. Se si vuol prescindere,

come talora fece il Norden (e tanti altri prima e dopo di lui), da tale problematica vissuta spesso con sincera passionalità sia in Oriente che in Occidente; e si vuole svilire, ad esempio, il problema teologico-dogmatico implicito nella questione del *Filioque* a un bizantinismo cavilloso o abbassare a pura questione di « libido iubendi » il problema ecclesiologico del primato di Roma, affermato con tanto accanimento dai Papi e respinto spesso con tanta energia dai Bizantini; significa precludersi ogni via per una serena comprensione dei fatti concernenti le relazioni tra Papato e Bisanzio: l'oggetto dell'indagine non sarà mai messo a fuoco, qualunque sia l'angolo visuale scelto.

Ma a questa maggior correttezza di prospettive storiche, il Gill può aggiungere un altro vantaggio, a cui abbiamo già accennato indirettamente parlando della produzione storiografica verificatasi in materia dal Norden in qua — che vuol dire in sostanza un buon ottantennio. Le fonti di cui disponeva a suo tempo il Norden erano in prevalenza narrative e non sempre edite criticamente; le sue fonti diplomatiche erano piuttosto scarse, come sa chi conosce i nomi di G. Del Giudice, di C. Minieri Riccio, di C. Hopf, di A. Theiner, di F. Miklosich, di S. Romanin, di K. N. Sathas, di G. L. F. Tafel e G. M. Thomas, degli editori di alcuni volumi dei *Registri papali* curati dall'École Française di Roma. Le fonti di cui ha potuto ora disporre il Gill sono molto più abbondanti e di miglior qualità filologica; basti accennare ai regesti imperiali di F. Dölger; ai regesti patriarcali di V. Grumel, V. Laurent e J. Darrouzès; ai documenti editi ed illustrati nelle ben note collezioni o volumi di G. Golubovich, M.-H. Laurent, V. Laurent, R.-J. Loenertz, A. Franchi, A. Carile, ecc.; senza contare i numerosi fascicoli di *Fontes* editi da L. Tautu e da altri per conto della « Commissione pontificia per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale ».

Questa differenza nelle prospettive e nell'informazione si traduce in una diversa maniera di rappresentare avvenimenti od episodi particolari. Citeremo ad esempio lo svolgimento dei fatti che sfociano in uno dei momenti più importanti della storia esposta in questo libro: l'unione ecclesiastica proclamata a Lione il 6 luglio 1274. Il Norden vede in quei fatti solo un intreccio sottile e complicato di giochi politici tra i Papi, dietro cui stanno, in un certo senso, Carlo d'Angiò, Venezia e Genova, e, dall'altra parte, Michele VIII Paleologo che gioca spregiudicatamente ogni carta che amici o nemici gli offrono; sicché l'unione ecclesiastica di Lione non è, tutto sommato, che una vittoria clamorosa della diplomazia del Paleologo e un'affermazione illusoria dell'autorità pontificia a Bisanzio (pp. 387-536). Il Gill invece vi scorge una serie di eventi internazionali, in cui i giochi politici non mancano di certo, ma vi scopre anche quanto di sinceramente religioso animò i protagonisti di quei fatti, a cui presero parte decisiva non solo Papi, come Gregorio X, o capi di Stato, come il Paleologo e l'Angioino, ma anche notevoli uomini di Chiesa, come Niccolò di Crotone, Girolamo d'Ascoli e Giovanni Bec-

cos (cfr. *Byzantium and the Papacy*, pp. 78-114), che presso il Norden restano del tutto in ombra.

In altri casi la possibilità di usufruire di nuove fonti favoriscono il Gill nel ricostruire certi avvenimenti in modo completamente diverso, anzi opposto. Il Norden, fondandosi su una cattiva impressione suscitata dalla lettura di un passo degli *Annales* di Giorgio Acropolita (ed. Bonnensis, I, p. 149) e su una cattiva inquadratura cronologica di alcune lettere di Teodoro II (ed. Nicola Festa, *Theodori II Ducae Lascaris Epistolae CCXVII*, Firenze 1898, pp. 202-203), tira una conclusione che ha trovato credito presso vari storici: Teodoro II, imperatore di Nicea, nel 1256, sapendo in precedenza le condizioni esorbitanti di Roma circa l'unione delle Chiese, non si sarebbe degnato neppure di ricevere i legati pontifici, ma li avrebbe fatti licenziare via da Verria, senza neppure averli visti (pp. 378-380). In questo caso al Gill è troppo facile dimostrare che tale affronto diplomatico è puro frutto di fantasia. Inquadrando cronologicamente meglio le lettere di Teodoro II, fa vedere che fu proprio quest'ultimo a sollecitare l'ambasciata pontificia del 1256; servendosi di una lettera del patriarca Arsenio ad Alessandro IV, scritta in quell'occasione e rimasta fino a pochi anni fa inedita nel *Vat. gr.* 1409, ff. 268v-269v, fa vedere che l'incontro dei legati pontifici coll'imperatore e il patriarca ebbero effettivamente luogo a Tessalonica (pp. 97-100 e 277 con la nota 9).

Queste ed altre osservazioni possibili lasciano intravedere l'aggiornamento apportato dal Gill alla materia trattata. Ciò che incanta il lettore è inoltre la sua semplicità stilistica, la sua lingua inglese di taglio classico, l'ordine e la precisione con cui tutto è esposto e sobriamente documentato.

C. Capizzi S.J.

E. Patlagean, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, (IV-XIe siècle)*, Variorum Reprints, London 1981, pp. 346.

I contributi che ci vengono riproposti in questo volume (in tutto 15, che vanno dal 1964 al 1970), sono in gran parte frutto delle ricerche che l'Autrice ha condotto parallelamente alla preparazione della sua monografia *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IVe-VIIe siècles*, Paris-La Haye 1977. La successione dei saggi non segue un ordine cronologico bensì un preciso disegno dell'Autrice. Ella, infatti, ha voluto così mettere in primo piano gli apporti che ritiene più vicini ai Suoi interessi attuali: « Essi esplorano le due dimensioni in cui mi auguro di indirizzare le mie ricerche nella Storia di Bisanzio, la continuità e il confronto, che mutuamente si fondano » (p. 11). Ecco, allora, i primi sei contributi focalizzare problemi sociali (senza escludere la cultura profana e la religiosa) ed economici, che toccano le varie classi che componevano la società bizantina.

Altrettanti saggi sono dedicati allo studio demografico ed in particolare alla famiglia (rapporti di parentela, limitazione delle nascite, educazione, la donna, la parentela spirituale). Gli ultimi tre contributi, infine, riguardano problemi storici particolari (monachesimo italo-greco, formula greca di giuramento degli Ebrei) e « la dialettica della natura e della cultura » (p. 1). Chiudono il volume gli *Addenda et Corrigenda* e l'indice delle persone e dei luoghi notevoli. Crediamo che questa interessante raccolta possa offrire agli studiosi l'approfondimento di problematiche che, in precedenza, venivano toccate solo marginalmente.

G. PASSARELLI

The Synodicon Vetus. Text, Translation, and Notes by John DUFFY and John PARKER. "Corpus Fontium Historiae Byzantinae" vol. XV, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1979, XXXI-228 p.

Compilation rédigée après 886, lors de la seconde déposition de Photius, par un adversaire partisan d'Ignace, mais avant l'affaire des Mariages de Léon VI, le *Synodicon Vetus* n'avait connu jusqu'ici qu'une seule édition, celle de Johannes Pappus en 1601, d'après un témoin très secondaire de la tradition manuscrite. L'édition de Pappus a été reproduite telle quelle par les grandes collections de Voel, Labbe, Hardouin, Mansi et Fabricius, non sans disperser parfois son contenu sous la date de quelque concile particulier. Les auteurs éditent ici le texte sur onze mss, dont le groupe *b* constitue une branche totalement inconnue jusqu'ici. Divisé en 166 synodes ou successions partant de celui de Jérusalem, sous les apôtres, l'ouvrage, avec la traduction anglaise en regard, occupe les p. 2-143. En appendice figure, d'abord les scolies d'un ms. sin., puis l'*Epitome* du Synodikon d'après deux autres mss (p. 147-196). Les 156 paragraphes de l'Epitome ne sont pas traduits en anglais. Un double index des noms propres et des termes techniques ferme le volume (p. 197-228).

Dès l'origine, les historiens n'ont pas manqué de remarquer les nombreuses incohérences de ce traité, œuvre d'un collectionneur plutôt que d'un historien. Les auteurs, J. Duffy et Parker, après avoir donné en gros les sources dont s'inspire la collection, indiquent en note quelles erreurs sont commises vis-à-vis de données par ailleurs mieux connues. Pour la notice 27, le nom de Théodore est appliqué à Grégoire le Thaumaturge par Jérôme: la leçon des mss LG n'est peut-être pas un pur accident; cf. SC n° 148, p. 24-26. P. 125, note 183, c'est bien du pape Grégoire III qu'il s'agit, car la lettre de Grégoire II est en réalité du pape Zacharie (cf. OCP 46, 1980, p. 521). Vers la fin du recueil, les étapes de la Vie de Photius sont retracées sans aménité. La nouvelle édition du *Synodicon Vetus* présente toutes les garanties.

M. VAN ESBROECK S.J.

Warren T. TREADGOLD, *The Nature of the Bibliotheca of Photius.* Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1980, xv-206 p.

Dans son histoire du premier humanisme byzantin, P. Lemerle appelait de ses vœux une comparaison systématique entre, d'une part, les nombreuses notices introduites par la formule « *anegnôsthê ek* » et concernant des œuvres conservées, et d'autre part ces œuvres elles-mêmes. W. T. Treadgold déborde ces vœux en observant minutieusement comment, chronologiquement, psychologiquement, Photius a répondu à l'appel de son frère Tarasios avant de s'en aller dans une ambassade risquée à Samarra. Le futur patriarche jeune encore — à trente ans environ — a commencé par livrer à son secrétaire le fruit de ses souvenirs. Puis peu à peu, il a employé les notes qu'il avait prises lors de ses lectures. Enfin, le temps se faisant trop court, il a, à partir du codex 234, livré un paquet de notes non vérifiées à son secrétaire, et rédigé la fin du codex 279 ainsi que l'introduction. Il en résulte des doublets, et des manières de procéder très différentes dans chaque tranche de la fameuse « Bibliothèque ». Plutôt que l'ambassade de 837 proposée par P. Lemerle, l'auteur propose celle de 845, à la suite de la capture de 42 prisionniers qui choisirent le martyre plutôt que la conversion à l'Islâm. P. 35, on s'étonne de voir employé seulement le petit volume de Bury en 1912 comme témoin de la *Passion* des XLII Martyrs d'Amorium. La préface à l'édition par A. Vassiliev dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg en 1898, contient déjà plus de précision dans les différentes dates de 838 à 858, et la littérature postérieure est considérable, La mention par Tabari d'une ambassade à Samarra en septembre 845 est judicieusement employée. Du 6 mars au mois de Septembre, comme le montre W.T.T., Photius, qui travaillait au début à raison d'un livre résumé par jour, a pu réaliser la bibliothèque en vitesse en moins de deux mois. Ceci explique les doublets et les erreurs que l'auteur relève avec beaucoup de soin. La manière de procéder de Photius a des conséquences. Par exemple, p. 63, on ne lui fera pas crédit lorsqu'il déclare que Gélase de Césarée a traduit Rufin. P. 74, l'ouvrage sur Ste Thècle de Basile de Séleucie est-il celui que nous possédons, et dont M. Dagron a donné récemment une édition? La confusion entre *Marcien* et *Maurice*, signalée p. 75, note 49, semble courante paléographiquement: elle a lieu dans le synaxaire de Constantinople pour la célébration de l'empereur Maurice: V. GRUMEL, *La mémoire de Tibère II et de Maurice*..., AB t. 84 (1966), p. 243-248. Les nombreux ouvrages Eusèbe de Césarée qu'énumère Photius ne recouvrent probablement pas beaucoup plus que ce que nous connaissons encore de nos jours. Dans une classification du type de résumé auquel s'est appliqué Photius pour les 279 ou 280 titres de la Bibliothèque, M.W.T.T. évoque le plus souvent avec bonheur la CPG de M. Geerard pour les identifications ultérieures. Quand

celle-ci lui fait défrut, il n'a pas cherché l'exhaustivité: par ex. au codex 48, on attendrait une référence à W. J. MALLEY, *Four Unedited Fragments of the De Universo*, dans JTS 16 (1965), p. 13-25. Au codex 253, au mémoire de Huber en 1910, il faudrait ajouter au moins E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (Vatican 1953), p. 167, qui montre que la légende des Sept Dormants remonte bien plus haut que le VII[e] s.

Quoiqu'il en soit, on écartera désormais l'image qui avait été proposée d'un patriarche âgé rassemblant un *Lebenswerk* qu'il aurait orné d'une adresse fictive à son frère: au contraire, nous sommes en face d'un jeune collectionneur bibliophile, qui n'a épargné ni l'argent ni le temps pour lire tout ce qu'il rencontrait, et qui, au moment de partir pour une mission dangereuse, livre à son frère le résumé aussi exhaustif que possible de tout ce qu'il a rencontré.

M. VAN ESBROECK S.J.

Crucesignatorum

Étienne DELARUELLE, *L'idée de Croisade au moyen âge*. Avant-propos de André VAUCHEZ. Introduction par Jean RICHARD. Bottega di Erasmo, Torino 1980, pp. 296.

Nel 1935, lo stesso anno in cui usciva il libro rivoluzionario di Erdmann, *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanken*, l'abbé Delaruelle presentava all'Institut Catholique una tesi dottorale sulla formazione dell'idea di Crociata. In essa egli arrivava, per altre vie, a conclusioni simili a quelle di Erdmann.

Constatando tali coincidenze, l'A. riprendeva la sua tesi e ne pubblicava i risultati in una serie di articoli, dal titolo *Essai sur la formation de l'idée de Croisade*, sul *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* dell'Institut Catholique di Toulouse.

Quei sei articoli, apparsi originariamente tra il 1941 e il 1954, sono qui ristampati anastaticamente.

Il primo scopre nel contesto carolingio l'obbligo morale di difendere la comunità cristiana, la coscienza di una missione cristiana del re, uno stretto rapporto tra liturgia, agiografia e guerra santa e la parentela fra guerre dell'Antico Testamento e guerre sante carolinge [pp. 2-29].

Il secondo identifica nel pontificato del papa Giovanni VIII° quattro elementi fondamentali: teologia della guerra santa, primaria responsabilità che ne ha il papa, corresponsabilità delle nazioni cristiane e facoltà del papa di concedere beni spirituali a chi adempie tale dovere [pp. 24-41].

Il terzo articolo rintraccia nell'epoca del feudalismo e della cavalleria una politica papale di riconquista a carattere spirituale oltre che diplomatico e militare [pp. 45-78].

Il quarto articolo studia l'atteggiamento di Gregorio VII°, portato dalla teologia e dalla ascesi a un orientamento combattivo verso i Musulmani [pp. 79-96].

Con il quinto articolo entra in scena Urbano II°, il papa della Prima Crociata. In lui, già prima di Clermont, l'idea di guerra santa si cristallizza attorno a una mistica dell'unità cristiana. A Clermont poi, Urbano II° parla chiaramente di Gerusalemme e invita i volontari a portare come insegna una croce di stoffa, simbolo di partecipazione attiva alla passione di Cristo [pp. 98-111].

Il sesto articolo considera l'emblema della croce nel pensiero di Pier Damiani, di Giovanni Gualberto e di S. Anselmo, cioè nel contesto spirituale nel quale il papa Urbano II° era inserito. E vede la prima Crociata come manifestazione dello spirito riformatore del papa [pp. 114-127].

Oltre a questi sei articoli aventi un seguito unitario e costituenti la parte migliore del volume, l'editore ha ristampato altri nove saggi dello stesso Autore.

Nel primo di questi altri saggi il Delaruelle riscontra l'assenza dell'idea di Crociata nella letteratura cluniacense e in particolare nella spiritualità del priorato di Moissac [pp. 131-152].

Nel secondo considera cosa sia la Crociata per S. Bernardo. Essa è giubileo, effusione della grazia divina, sacramentale e pellegrinaggio di fede [pp. 155-169].

Nel terzo esamina la *Chanson de la Croisade Albigeoise* (1210-1213) di Guglielmo di Tudela. In essa è soprattutto il «perdono» predicato solennemente che induce i Crociati a combattere gli eretici. Manca il riferimento alla Bibbia e a Gerusalemme. La mistica della antica Crociata è scomparsa [pp. 173-187].

Il quarto articolo è consacrato a S. Luigi re di Francia, che si porta a Tunisi per verificare le buone disposizioni di al-Mustansir, quasi preferendo l'anima del sultano alle sue terre. L'idea della Crociata più che contraddirsi si spiritualizza [pp. 191-207].

Gli ultimi cinque articoli della raccolta riguardano la ripercussione del fenomeno crociato nel Meridione della Francia. Nel primo di essi la Crociata è studiata nella letteratura popolare del sud, soprattutto la Crociata contro gli Albigesi [pp. 211-222]. Segue un articolo agiografico sui santi militari della regione di Toulouse, tra cui figurano appunto martiri della Crociata contro gli Albigesi [pp. 223-232]. Un terzo articolo tratta della *pax* e della *fractio pacis*, soprattutto in Languedoc [pp. 233-253]. Il successivo studia, nella stessa area geografico-linguistica, Templari e Ospedalieri, durante la Crociata contro gli Albigesi [pp. 255-274].

Infine, l'ultimo saggio mette in rapporto con la Crociata la fondazione dell'università di Toulouse, avvenuta nel 1229 [pp. 277-292].

Il volume, corredato di un *Avant-propos* e di una *Introduction*, fa seguito ad altra raccolta di scritti del Delaruelle ristampata dalla stessa Casa Editrice: *La piété populaire au Moyen Age*, Turin 1975.

In essa vi era una bibliografia generale dell'A., cui fa seguito un piccolo complemento in questo volume (p. xi).

Codesta nuova iniziativa editoriale della Bottega d'Erasmo mette a disposizione dello studioso un interessante compendio di validi studi sulle Crociate. Essi non hanno perduto affatto della loro attualità e si consultano più facilmente, ora che sono riuniti in una sola raccolta.

V. POGGI S.J.

Bernard HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, Variorum Reprints Ltd, London 1980, pp. 410.

L'opera tratta della Chiesa degli Stati Latini di Oriente, dalla conquista crociata di Gerusalemme (1099) alla caduta di S. Giovanni d'Acri (1291). È suddivisa in 14 capitoli e un'appendice.

Nel primo capitolo l'A. ricorda che le Crociate non avevano lo scopo di instaurare rapporti tra Cristiani d'Occidente e d'Oriente. Tuttavia, quando i Crociati incontrano la prima volta quei Cristiani, l'atteggiamento ufficiale è positivo e favorevole. Il legato pontificio Ademaro del Puy ha una visione irenica che interpreta il pensiero del papa Urbano II°: la Chiesa Cattolica è una pentarchia di patriarcati, uno dei quali è il patriarcato di Roma. La differenza tra Cattolici e Ortodossi consiste semmai nel diverso modo di concepire le funzioni della Santa Sede, all'interno di tale pentarchia (p. 9). Questa concezione non è però quella della massa dei Cattolici, per i quali la Chiesa si identifica con la Chiesa Latina. Quando Gerusalemme è conquistata e il patriarca bizantino di Gerusalemme, Simone, riconosciuto da Ademaro, muore a Cipro, i Crociati decidono di sostituirlo con un patriarca latino. L'elezione di Arnolfo è un passo decisivo sulla via della latinizzazione, che del resto Daiberto da Pisa continuerà. Questi, dopo essere succeduto ad Ademaro come legato, succede ad Arnolfo come patriarca latino di Gerusalemme. Tra i suoi atti significativi c'è la consacrazione di quattro vescovi latini per sedi del patriarcato di Antiochia (pp. 1-17).

L'A. dedica il secondo capitolo allo stabilirsi della Chiesa Latina in Antiochia, soffermandosi sul lungo regno del patriarca Aimerico (pp. 18-51).

Quindi fa altrettanto nel terzo capitolo per la Chiesa Latina di Gerusalemme, alla quale i Crociati dànno la precedenza su Antiochia. Alcune figure di patriarchi, Gibellino, Varmondo, Eraclio, sono messe in particolare rilievo (pp. 52-85).

Nel capitolo quarto l'A. studia come i Latini organizzino strutturalmente la Chiesa, instaurandovi la formula parrocchiale praticata in Occidente (pp. 86-112).

Il quinto capitolo considera invece come esercitassero le loro funzioni vescovi e arcivescovi della Siria Franca (pp. 113-136).

L'aspetto economico amministrativo è prospettato nel capitolo sesto. In certi casi, il patriarca latino incamera beni e possedimenti del patriarca ortodosso. In genere, vige il sistema fondiario dei « casali » e si impone il pagamento di decime. Di frequente i Luoghi Santi possiedono beni in Occidente (pp. 137-158).

Il capitolo settimo esamina i rapporti di vicinato tra Latini e Bizantini. I Latini distinguono formalmente i Bizantini dagli altri. Infatti i Latini *subentrano* ai Bizantini, mentre lasciano sussistere le altre Comunità. Ai Bizantini è concessa un'autonomia giuridica per quanto riguarda lo statuto personale. Non si realizza però una reale parità di diritti. Il cittadino *pleno iure* è il Franco, cioè il cattolico di rito latino (pp. 159-187).

Il capitolo ottavo estende il discorso del precedente agli altri Cristiani, Giacobiti, Nestoriani, Armeni. Circa i rapporti con i Giacobiti l'A. si basa soprattutto sulla storia ecclesiastica di Michele il Siro (pp. 188-211).

Il capitolo nono e il decimo riprendono la storia della Chiesa Latina di Antiochia e di Gerusalemme, dalla vittoria di Saladino a Hattin in poi (pp. 213-281).

Il capitolo undecimo torna nuovamente sul problema economico, già affrontato nel capitolo sesto, studiandolo questa volta nella fase di declino del secolo XIII° (pp. 282-309).

Nel capitolo duodecimo l'A. dedica un *excursus* alla storia della Chiesa bizantina di Antiochia e di Gerusalemme. Per le relazioni tra Cattolici e Bizantini l'atteggiamento dei Latini a Cipro fu più deleterio della conquista crociata di Costantinopoli nel 1204 (pp. 310-331).

Il capitolo decimoterzo si occupa delle unioni con Roma di Cristianità Orientali, a cominciare da quella dei Maroniti (pp. 332-360).

L'ultimo capitolo, il decimoquarto, tratta di un certo irraggiamento spirituale della Chiesa Latina di Oriente attraverso la sua vita liturgica, sacramentale e monastica (pp. 361-369).

L'appendice chiarisce un problema di datazione. Ralph di Domfront non fu deposto nel 1141, come asserisce Roericht, o nel 1139, come vuole Cahen, ma nel 1140. Così infatti testimoniano documenti del cartulario del Santo Sepolcro (pp. 370-372).

Quest'opera di Hamilton, di cui sommariamente abbiamo esposto la struttura, è contributo di sintesi alla storia della Chiesa Latina di Oriente. Non esisteva finora un lavoro sintetico del genere. Un libro di Hotzelt, pubblicato nel 1940, si limitava infatti al solo Regno Latino di Gerusalemme.

Hamilton si è dunque proposto di riempire una lacuna, dandoci questo lavoro, frutto di studio serio e ben documentato.

Certo il campo è così vasto e gli scritti relativi, di prima e di seconda mano, sono tanti che i vari specialisti possono cogliere qua e là delle omissioni.

Per esempio, l'aspetto storico-giuridico è quasi assente. Non si parla delle Assise di Gerusalemme, né delle Assise di Antiochia, né

di altri ordinamenti giuridici vigenti negli Stati Latini di Oriente.

Il posto degli Ordini militari nella storia di tali Stati doveva essere ulteriormente sottolineato.

Riguardo all'atteggiamento dei Latini nei confronti dei Cristiani Orientali si poteva citare più d'uno degli scritti di W. de Vries, che invece non è mai menzionato.

La questione terminologica, o dei modi con cui i Latini designavano i diversi Cristiani d'Oriente, meritava, oltre il cenno delle pp. 159-161, anche un poco di bibliografia.

L'allusione al miracolo del fuoco pasquale (p. 170) avrebbe richiesto in nota un richiamo bibliografico più nutrito.

L'opera è tuttavia ammirevole, non solo per le conoscenze che suppone e che ha felicemente sintetizzato, ma per l'equilibrio e la misura delle prese di posizione, nel pieno rispetto della storia e del genuino senso critico.

Esprimiamo perciò la nostra ammirazione e la nostra riconoscenza all'A., così come ci congratuliamo con la Casa Editrice, specializzata in *reprints*, che pubblica questa volta un lavoro originale, contributo nuovo a un capitolo importante della storia delle Crociate, e precisamente alla storia della Chiesa Latina negli Stati Latini di Oriente.

V. Poggi S.J.

Liturgica et Canonica

Lex Orandi, Lex Credendi, Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini, a cura di G. J. Békés e G. Farnedi, « Studia Anselmiana » 79, Roma 1980, 377 pp.

Nel settantesimo genetliaco del P. Cipriano Vagaggini si pubblica in suo onore una raccolta di studi patristici e liturgici con un titolo che vuole esprimere l'importanza della Liturgia come fonte storica dell'argomentazione teologica e come espressione viva e comunitaria della Chiesa. La produzione scientifica, infatti, del P. Cipriano benchè quasi « non tratti di argomenti liturgici, è impregnata da una profonda spiritualità liturgica, intesa come spirito di preghiera contemplativa che, prima di esprimere concettualmente la dottrina della fede, la vive intensamente nel senso concreto e vitale della meditazione sull'opera salvifica di Dio attuata nella celebrazione liturgica » (p. 5).

Il volume si apre con i dati della biografia e dell'attività di P. Vagaggini; segue una lettera di S.E. Mons. Annibale Bugnini che ricorda la validissima collaborazione del P. Cipriano alla riforma liturgica e teologica voluta dal Concilio Vaticano II.

I contributi dei vari Autori sono divisi in tre parti. La prima è costituita da un unico contributo nel quale l'A. (Löhrer) affronta

il tema del modello gnostico-sapienziale della teologia. Si addentra nella prospettiva di base della metodologia teologica di P. Vagaggini. Segue la Bibliografia del Vagaggini.

La seconda parte affronta temi di Patristica. Indaga sulle origini di una espressione di S. Ireneo (LANNE), sul Protreptico al Battesimo di S. Basilio (GRIBOMONT), sul sacrificio di Cristo nel *De Civitate Dei* (STUDER); sulla lettura dei Dialoghi di S. Gregorio Magno, secondo la metodologia dei Padri medioevali (CALATI).

Le linee metodologiche per una ricerca sullo Spirito Santo nella Liturgia (TRIACCA) aprono la terza parte, consacrata a temi di Liturgia e dei vari Sacramenti. I successivi contributi di questa terza parte trattano del rinnovamento del culto e dell'unità della Chiesa, quali momenti del dialogo ecumenico contemporaneo (BÉKÉS); di « Wandel der Akzentsetzungen » nella Teologia eucaristica, nella Prassi e nella Spiritualità (NEUNHEUSER); delle parole consecratorie e dell'unità della preghiera eucaristica, da Lombardo a S. Tommaso (GY); dell'unzione degli infermi (LENGELING); dell'oasi di Elim, simbolo della vita futura, e dei ministeri nella Chiesa (LÉCUYER); della figura del Professo nella Regola di S. Benedetto (FISCHER) e delle collette dal Santorale al Messale Romano (JOUNEL). Vari sono perciò i temi interessanti e gli apporti significativi di questo volume. Peccato che esso non abbia alla fine un indice delle persone e delle cose notevoli. Avrebbe favorito una consultazione rapida di questa bella raccolta di studi.

G. PASSARELLI

Paolo SILLI, *Mito e realtà dell'« Aequitas Christiana ». Contributo alla determinazione del concetto di « Aequitas » negli atti degli « Scrinia » Costantiniani.* Milano, Dott. A. Giuffrè editore, 1980, 203 p.

L'auteur soumet à une vérification systématique le « mythe » de l'apparition d'un nouveau concept de justice, à savoir l'« équité », liée à l'introduction par Constantin du christianisme dans le droit. Disons de suite que cette conception, qui apparaît de fait dans plusieurs ouvrages généraux et qui est fortement mis en valeur par Pringsheim et Bossowski, ne résiste pas à l'examen des cas, d'ailleurs relativement rares, où le terme *aequitas* intervient dans les quelques rescrits qui nous sont parvenus, ou dans les documents authentiquement Constantiniens. Une dizaine de décrets sont analysés avec toute la bibliographie requise (p. 17-80). Les « Epistolae » de Constantin engagent l'auteur dans la patristique qui lui est moins familière. En annexe sont reproduites d'après les bonnes éditions cinq lettres constantiniennes reprises à Optat et à la *Vita Constantini* d'Eusèbe (177-188). Peut-être est-ce un excès de zèle que de citer et situer les passages dont seule la traduction latine « aequitas » existe, le grec produisant ici « isotês » (p. 100 et 106). Sans doute fallait-il nommer les

traducteurs latins Gustave Haenel en 1842 et Henri Valesius en 1659. Ce détail n'enlève évidemment rien à la valeur de la thèse, qui contribuera à démystifier une certaine projection chrétienne dans l'histoire de Constantin.

M. VAN ESBROECK S.J.

Patristica

Enrico CATTANEO, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique.* « Theologie Historique » 58, Beauchesne, Paris 1981, xx-269 p.

Dans le domaine mouvant de l'attribution des homélies pseudo-chrysostomiennes, il est probable que les critères doctrinaux seront toujours les plus efficaces. E. Cattaneo en fournit ici un bel exemple avec un trio de sermons sur la Pâque, CPG 4606 à 4608, attribués à Jean Chrysostome. Déjà F. Nautin remarquait que ces homélies, un moment considérées comme d'Hippolyte, seraient à rattacher à la christologie représentée par Athanase, Cyrille et Apollinaire de Laodicée. E. Cattaneo relève quatre points caractéristiques de l'exégèse d'Ex. 12, à la fois dans les homélies et dans l'œuvre d'Apollinaire: le sens du mot *pascha* comme le « passage par-dessus », le verset sur les os non-brisés avec une portée christologique, la prescription de ne rien laisser pour le lendemain dans la consommation de la victime comme la portée eschatologique de la fin de la mortification, et enfin la manducation comme « hagiasmos » dans le sens de la communion eucharistique.

La démonstration (p. 9-165) se sert des textes d'Apollinaire sans esquiver aucune des embûches de la littérature des *Chaînes*, et non sans confronter le vocabulaire avec celui d'Athanase et de Cyrille dans les passages qui traîtent du même sujet. De cette démonstration dépend une généralisation de la théologie d'Apollinaire qui remplit la deuxième moitié du volume: p. 167-231. Parfaitement au courant des analyses de Mühlenberg, E.C. y ajoute quelques points: la place de l'Esprit-Saint reçu au début par l'homme, et perdu lors de la chute. L'anthropologie d'Apollinaire est toujours tripartite, même si elle n'est pas toujours explicitée. L'influence d'Alexandre d'Aphrodise, distinguant un *noûs* en puissance d'un second qui est acquis, est déterminante dans la Christologie d'Apollinaire. Le Christ apporte l'homme céleste, entièrement dégagé de la servitude qui caractérise l'homme ancien, voué au traducianisme de la faute originelle. Sous cet angle, le fameux refus du « noûs » selon la nature pour le Christ se comprend parfaitement. Aux chrétiens, c'est l'Esprit qui redonne cette participation à la nature du Christ. Comme le montre E.C., cette perspective, non seulement est orthodoxe, mais est riche d'une

pneumatologie, même pour notre époque. Les homélies seraient à placer dans les années 350-360, avant les controverses avec Vitalis en 375. D'excellents index, notamment pour les vocables grecs, rendent le volume hautement opérationnel.

M. VAN ESBROECK S.J.

Ps. CIRILLO di GERUSALEMME, *Omelie Copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*. Edizione con introduzione et traduzione di Antonella CAMPAGNANO. Cisalpino Goliardica, Milano 1980, 214 p. et 8 tables.

Les quatre textes coptes présentés ici ne sont pas totalement inconnus. Ils figurent au n° 3602 et 3603 de la CPG qui en donnent plus de bibliographie que A. Campagnano. Les deux autres textes 3598 et 3600 sont puisés à l'édition photographique de mss Pierpont-Morgan. L'auteur ne présente en fait que l'amorce d'une édition qui devra être complétée par d'autres témoins. Surtout, elle donne une description codicologique complète p. 14-19 qui ne néglige pas les fragments dispersés. Mais si la mise en regard du texte copte dactylographié face à la traduction italienne, représente un gain incontestable pour les homélies inédites, les deux autres n'ont guère un aspect différent dans la traduction anglaise que Budge en a donnée en 1915 d'après les mss de Londres. Sauf une brève fixation à la première moitié du VII[e] siècle p. 14, il n'y a pas la moindre tentative de repérer quel contexte historique a pu provoquer et l'attribution à Cyrille et le traitement déconcertant du sujet. Les index coptes rendront des services en attendant une étude plus accessible de cette littérature pseudépigraphe.

St. ŚWIERKOSZ S.J.

Thomas A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism*. The Philadelphia Patristic Foundation Ltd, Cambridge MA., 1979, Vol. I, p. v-1-298; vol. II, p. 299-553.

Bien que le champ de l'arianisme ait été bien souvent décrit, il l'a rarement été du point de vue du développement interne de l'hérésie, avec la sympathie que peut susciter les manifestations d'un groupe social défavorisé accédant à la haute culture ecclésiastique. T. A. Kopecek suit pas à pas le cheminement des trois ténors de l'arianisme, Arius lui-même, Aetius et enfin Eunome, qui remplissent entièrement le IV[e] siècle, dès avant 325 jusqu'aux milieux d'Antioche auquels Jean Chrysostome répond dans ses sermons sur l'incompréhensibilité de Dieu, tout près des années 400. D'une remarquable continuité, cette étude n'esquive aucun chaînon du développement

complexe des événements, les conciles se suivant presque d'année en année de 325 à 360. L'habileté de l'historien consiste à avoir caractérise les personnalités en marquant, avec une grande rigueur, la correspondance mutuelle des documents qui nous restent, mais qui, presque toujours, sont des réponses à d'autres documents, qui, le plus souvent, lorsqu'ils s'agit des hérétiques, nous échappent aujourd'hui. Le pittoresque n'y manque pas, comme lorsque George, futur évêque d'Alexandrie, gagne gros à Constantinople, avec Eunome à son service, comme *tribunus fori suarii* (p. 149). Lorsque, au-delà des divers *Credos* où se sont formulées les concessions mutuelles vis-à-vis du pouvoir impérial, l'auteur tient enfin un document entre les mains, il l'analyse avec précision et perspicacité, ne laissant aucune allusion se perdre dans le vide. Le *Syntagmation* d'Aetius, en automne 359, est minutieusement analysé (p. 199-297). L'*Apologie* d'Eunome en décembre de la même année, présenté à Constantinople, ne l'est pas moins (p. 299-359). Basile répondit par le *Contra Eunomium*, où se devine le plan complet de l'Apologie (p. 361-440). Enfin le contexte historique redevenant favorable, dix-huit ans plus tard, Eunome repasse à l'attaque avec l'*Apologia Apologiae*, à laquelle Philostorge attribue cinq livres, et qu'on reconstitue surtout grâce aux réponses de Grégoire de Nysse, Basile étant mort le 1 janvier 379.

Qu'on nous permette ici une remarque: la cohérence de la correspondance entre Grégoire de Nysse et son frère Pierre de Sébastée montre que l'évêque de Nysse a été amené à répondre d'abord, très brusquement, par le *De hominis Opificio*, aux attaques d'Eunome, puis par le *In Hexaemeron*, puis seulement aux deux premiers livres de l'*Apologia*, toujours à la demande de Pierre. Nous avons cru il y a déjà plus de dix ans, que les cinq livres de Philostorge doivent en avoir inclu deux directement dirigés contre l'Hexaemeron de Basile: l'analyse différentielle de la doctrine entre Grégoire de Nysse et Basile donne un tableau satisfaisant du contenu de l'Hexaemeron implicite d'Eunome (cf. SC, nº 160, p. 99-109). Le fait que Philostorge indique que Basile est mort au moment de recevoir les deux livres qui l'attaquaient pourrait indiquer les livres 3-4 touchant l'Hexaemeron, après Pâques 378. Que Basile ait ou non prononcé les deux dernières homélies sur l'Homme, le *De Hominis Opificio* les remplacent pour sauver la mémoire de Basile vis-à-vis des attaques d'Eunome. Cette présentation justifie totalement l'évolution du centre de la doctrine eunomienne vers une gnose, comme l'indique très bien T. A.K. p. 532. Peut-être l'auteur eut-il pu tirer profit des *Vies* d'Aetius et d'Eunome, de Georges et d'Eudoxe chez Barḥadbeshabba (*PO*, t. 23, 1932, p. 271-282) qui a aussi des sources propres; p. 275 les *Oritqôlîou* y sont probablement les *Exoukontiôn*.

Parmi les qualités exceptionnelles de cette nouvelle histoire, il y a aussi l'identification des influences païennes pour la notion centrale de l'*agennêton*, qualifiant le père, pour la doctrine des noms-idées chez Albinos, et pour celle de l'*épinoia* chez Diogène Laerce. Remarquable est aussi l'équilibre de l'utilisation des sources selon

les points de vue qui sont les leurs: là où Socrate, Théodoret, Sozomène, Philostorge et Athanase parlent d'un événement, il y a chaque fois à tenir compte du coefficient de déformation de la thèse qu'il tendent à démontrer. On voit aussi combien Basile et Grégoire sont prisonniers des belles manières de la rhétorique lorsque surtout Grégoire reproche à Eunome de faire cas de son humble naissance. Les règles du panégyrique consistent effectivement à ne mentionner que les titres de gloire, et à taire l'humilité d'une origine. Au-delà de la nécessité de s'en tenir à des personnalités marquantes pour l'histoire du IV[e] siècle, l'auteur reste constamment attentif à la rumeur publique, à l'importance sociologique des milieux où Aetius et Eunome répandent leus idées. Malgré les innombrables condamnations qu'eurent à subir les hérétiques, malgré leur réduction à une secte n'ayant plus accès au sièges épiscopaux, le mouvement vit en partie de sa connivence avec une culture plus démocratique que celle des grands seigneurs. Mais ce point de vue réel n'est jamais inféodé à celui, fondamental, de la discussion doctrinale dont l'auteur centre avec une justesse parfaite les articulations dans le domaine des attributs divins.

M. VAN ESBROECK S.J.

ORIGÈNE, *Traité des Principes*. Introduction, texte critique de la version de Rufin et de la Philocalie, traduction, commentaire et fragments par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, « Sources Chrétiennes » 252, 253, 268, 269, Éditions du Cerf, Paris 1978-1980, quattro voll. di pp. 416, 258, 432, 280.

Questa discussa e affascinante opera origeniana ha visto in pochi anni un fiorire di edizioni: da quella italiana di M. Simonetti (Torino 1968), a quelle francese di M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec (Paris 1976) e tedesca di H. Georgemanns, H. Karpp (Darmstadt 1976), fino alla edizione giapponese di T. Odaka, P. Nemeshegyi (Tokyo 1978). Su quest'ultima cfr. *BullLittEccl* 81/2 (1980) p. 120.

Quella che ora è uscita in quattro volumi per la collezione *Sources Chrétiennes* (un quinto volume comprenderà gli indici e alcune note complementari) è frutto di una collaborazione tra due specialisti di Origene: H. Crouzel, che ha fatto la traduzione, l'introduzione ed il commento; M. Simonetti, che ha curato il testo, redatto l'apparato critico e messo a disposizione le note dell'edizione italiana preparata da lui stesso.

I criteri seguiti dagli AA. sono per cosí dire agli antipodi di quelli adottati dal Koetschau per la sua edizione (1913). Quest'ultimo infatti dava poco credito alla versione di Rufino, ritenendo più fedeli al pensiero di Origene i frammenti de Gerolamo e di Giustiniano, i quali venivano inseriti nel testo stesso. Ma dopo che G. Bardy ha riabilitato la versione rufiniana, e dopo che A. Guillaumont ha pro-

vato la provenienza evagriana degli anatematismi del 553, l'impostazione data dal Koetschau si è rivelata non solo metodologicamente inadeguata, ma anche fonte di interpretazioni distorte su Origene stesso.

La presente edizione cerca perciò una posizione più equilibrata e più rispondente ai dati storici, giudicando l'opera di Rufino « meritevole di fiducia », purché la si prenda per quello che è: « una parafrasi, generalmente corretta, ma non una traduzione » (p. 26). Quanto ai frammenti di Gerolamo e di Giustiniano, essi non offrono maggiori garanzie di fedeltà; sono perciò riportati nelle note di commento, e il loro apporto valutato criticamente di volta in volta. Il testo greco della *Filocalia d'Origene* (composta, come si sa, da Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo), è invece dato parallelamente al testo di Rufino ed è provvisto di una sua versione propria.

Più che tentare dunque di ricostruire un testo irrimediabilmente perduto, la presente edizione, con i suoi due volumi di note (più di 530 pagine, senza contare il quinto volume), si prefigge l'intento di ricostruire il pensiero del *Peri Archon*, interpretando versioni e frammenti alla luce di tutta l'opera origeniana. « È la sola possibilità che noi abbiamo, scrive il CROUZEL, di trovare, almeno in qualche misura, il *Peri Archon* primitivo e di decidere tra interpretazioni opposte » (p. 46). Secondo il CROUZEL infatti, è da abbandonare definitivamente l'idea di un *Peri Archon* inteso come opera « sistematica » nel senso moderno del termine; più che di « sistema » bisognerebbe parlare di « sintesi », indicando con ciò una visione d'insieme che lascia sussistere al suo interno tutte le tensioni di un pensiero in ricerca (p. 52). Questa impostazione va dunque nel senso di un accostamento più storico, cioè più aderente alle intenzioni reali dell'autore, di un'opera come il *Peri Archon*. Illuminanti, a questo riguardo, sono le pp. 33-46 dell'introduzione (vol. I), in cui si mostra l'errore di « anacronismo » in cui sono caduti gli oppositori dell'Alessandrino nel IV e nel VI secolo.

Circa il piano dell'opera, il Crouzel segue quello proposto da M. Harl, che distingue due cicli di trattati, accompagnati da una prefazione e da una ricapitolazione. Quanto alla data, alle circostanze e alle intenzioni dell'opera, ci pare che si poteva andare più a fondo, prendendo maggiormente posizione (secondo P. NAUTIN, *Origène* I, p. 369-70, il *Peri Archon* sarebbe da collocarsi attorno al 229, nel momento in cui Origene redigeva il *Commento al Genesi*, suscitando aspre critiche per il suo tipo di esegesi).

Quanto alla traduzione, certamente si può ancora migliorare nella comprensione del latino di Rufino, di non sempre facile lettura. Così ad esempio in I,3,8, la frase « ...*uirtutem semper esse atque in aeternum manere percipiet a deo* » è così tradotta dal CROUZEL: « Celui qui est tel...*comprendra par l'action de Dieu que sa puissance existe toujours et demeure éternellement* » (t. I, p. 165). P. NAUTIN, in un suo commento al passo citato, dà, mi pare, la traduzione esatta, intuendo il testo greco sottostante: « Celui qui est tel...*recevra de*

Dieu la puissance d'être toujours et de demeurer éternellement » (in *Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 112-113.)

Concludendo, non vi è dubbio che questa edizione, frutto di un enorme e accurato lavoro, nonché di una esemplare collaborazione tra studiosi, ha ben centrato l'obbiettivo che si proponeva e costituisce oramai uno strumento di lavoro indispensabile non solo per lo studio del *Peri Archon*, ma anche per il pensiero in generale del grande Alessandrino.

E. CATTANEO S.J.

Donald F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*. "Patristic Monograph Series" No. 7, publicado por "The Philadelphia Patristic Foundation", Cambridge, Massachusetts, 1979, VII+214.

En el prefacio el A. nos avisa que se trata de su tesis doctoral (1966), expurgada de las usuales « cualidades académicas de ilegibilidad, pedantería y pretensiones pseudo-científicas », para transformarla en un libro. No sabemos cómo era la tesis, mas lo que el A. nos ofrece es ciertamente un libro científico legible y sin pedanterías, que posee un marcado espíritu sintético: después de haber meticulosamente digerido el análisis de los términos y conceptos, presenta la visión global y articulada del Nacianceno.

Para hacer comprender la soteriología de ese padre, el A. analiza en sendos capítulos primero su vida y luego su método teológico. Resulta que para el Nacianceno, la teología, a causa de sus fundamentos soteriológicos, se puede describir mejor como aquel proceso por el cual la actividad de Dios y la búsqueda del hombre se hacen una sola cosa (33), y que, por lo tanto, ella es soteriológica, puesto que abarca toda la extensión de la actividad salvífica de Dios (43). Está puesto muy de relieve que según G. Nacianceno el hecho de que Jesucristo es salvador del hombre ha sido y es *el* criterio de la ortodoxia de las doctrinas teológicas. Dos conceptos no del todo idénticos analiza el A.: el de la *salvación* y el de la *economía*, englobando ambos en el tercero, el de la *deificación* (theōsis), que constituye el fin último de la obra creadora y salvadora de Dios. Así, en el tercer capítulo viene descrito el plan primitivo de Dios y su decepción a causa de la caída del hombre. En los dos siguientes la economía de la vida terrena de Cristo y la de su muerte, centro de su obra salvífica. Un capítulo aparte viene dedicado a la economía del Espíritu Santo y otro a la respuesta del hombre a la acción deificadora de Dios, o sea, a la vida cristiana, para terminar con una presentación sintética del concepto de la deificación.

Siendo el A. de extracción occidental, conoce sin embargo, y no sólo en teoría, la tradición oriental. No por nada entre sus maes-

tros figuran G. Florovsky y V. Lossky. Es probablemente lo que favoreció su objetividad. Encontramos un G. Nacianceno auténticamente oriental y, aún si algunos de sus conceptos, como el de la deificación, son menos usuales en el Occidente, totalmente coherente con éste en cuanto al fondo doctrinal. Desde el punto de vista estrictamente soteriológico, la obra de Dios y la respuesta del hombre aparecen colocadas por G. Nacianceno en su contexto cósmico, lo que las libra del riesgo de interpretaciones unilaterales.

Personalmente haría sólo una observación. En el *Discurso* 45,22 (MG 36, 653) G. NACIANCENO se pregunta a quién y porqué ha sido versado el sangre de Cristo, si al demonio, que nos tenía en cautividad, o al Padre. Después de rechazar la primer alternativa, bastante común en su tiempo, rechaza también la segunda, a pesar de admitir que el Padre « aceptó » el sangre del Hijo, mas « por economía ». No entra en más detalles. D. WINSLOW (pp. 108-114) hace ver bien el contributo de ese concepto de la economía para la comprensión global de la obra de Jesucristo dentro de la visión del Nacianceno; mas no pone en claro que éste era consciente de que dejaba cuestiones sin explicar, de que se quedaba sólo en la « economía » genérica, sin adentrarse en la específica. Lo prueba el hecho de que G. NACIANCENO termina su disquisición con esta invitación: digamos eso de Cristo, « y que el resto sea venerado con el silencio » (καὶ τὰ πλείω σιγῇ σεβέσθω). Es precisamente ese « resto » de la economía lo que constituyó el objeto de las explicaciones posteriores. Sin formular aquí ningún juicio de valor sobre ellas, S. Anselmo, los concilios de Constantinopla de 1156 y 1157 contra Soterikhós, y, en los siglos XIX y XX, toda una pléyade de teólogos rusos, han dicho más y más específicamente que G. Nacianceno. Creo que esta observación posee una cierta importancia, para que, en vez de integrarlos en la medida de lo posible, no se contraponga con demasiada simplicidad los diversos puntos de vista, como hace, por ejemplo, V. LOSSKY con Anselmo y G. Nacianceno, componibles de suyo en muchos puntos (*Rédemption et déification*, en *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, N° 15, julio-septiembre 1953, pp. 164-165). Lo específico no se opone a lo genérico, sino que lo determina ulteriormente.

Roman ŽUŽEK S.J.

Proximi Orientis

Mark R. COHEN, *Jewish Self-government in Medieval Egypt. The Origins of the Office of Head of the Jews, ca 1065-1126*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, XXI-385 p.

L'étude présentée par M. R. Cohen est le fruit d'une enquête gigantesque sur l'ensemble des fragments hébreux de la Geniza du Caire: près de 15.000 feuillets ont été examinés, et sur la base de

301 documents soigneusement classés selon la progression de la titulature des personnages qui y reviennent, M.R.C. est parvenu à une reconstitution de l'autonomie de la direction des affaires internes juives en Egypte, de 1065 à 1126. Il constate avant tout que la restitution du *nagidat* en Egypte — nagid est un des titres royaux davidiques — que Joseph b. Isaac Sambari (1640-1703) fixait vers 980 et que reprenait David ibn Abi Zimra (1479-1573) ne se fonde sur aucun document valable. En vérité, le titre principal fut celui de Ra'īs al-Yahūd et si Mevorakh b. Saadya porta effectivement le titre de *negid ha-negidim*, ce ne fut qu'après avril 1094 parmi sept autres titres, ses titres posthumes en décembre 1111 atteignant le chiffre de quatorze (p. 264-265). L'originalité de l'enquête de M.R.C., c'est l'examen parallèle de la situation des coptes, beaucoup plus nombreux il est vrai, mais également en posture de *dhimmī* vis-à-vis des Fātimides. Les personnalités marquantes de l'accession à l'autonomie sous l'impulsion musulmane sont, du côté Fâtimide, l'arménien Badr al-Jamâli, vizir d'al-Ḥāfiẓ; du côté juif, David b. Daniel, dont le portrait négatif est tracé par l'obédience de Jérusalem dans le *Megillat Aviathar*, car il contracta mariage dans une importante famille Karaïte égyptienne; du côté copte, le Patriarche Michel IV (1092-1102) s'attribua même la *hayba*, la crainte, qui est l'attribut de Badr. Il organisa en 1102 au Caire un petit concile pour définir l'unité de foi. L'auteur reconnaît une influence des canons du patriarche Cyrille II (1086-1092) sur les dispositions internes de Mevorakh b. Saadia (p. 259). C'est vers 1070 également que le patriarcat copte, un moment chassé d'Alexandrie en divers refuges, se fixa finalement au Caire, précise l'auteur (p. 69) d'après la date de l'arrivée de Badr, l'Amīr al-Juyūsh, en Egypte en 1073. Le désir du pouvoir local de présenter une hiérarchie autonome pour les ahl-al-Kitāb face à d'éventuelles prétentions extérieures de Jérusalem ou d'Antioche, est évident. Du côté Juif, David b. Daniel en fut le principal instrument. Ouvrage de première main, *Jewish Self-Government* illustre un coin mal connu de la vie quotidienne d'une communauté juive. De nombreux documents sont traduits p. 309-337.

M. van Esbroeck S.J.

Jacques Heers et Georgette de Groer, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte* (1470-1471). Texte édité, traduit et annoté. « Sources d'Histoire Médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes », Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1978, pp. 514.

Di questo resoconto di pellegrinaggio in Terra Santa era stata pubblicata nel secolo scorso una parziale versione fiamminga e, nel 1936, dall'islamologo R. Brunschvig, era stata fatta un'edizione e una versione della parte riguardante alcune zone dell'Africa del Nord.

Oggi, finalmente, tutto il testo latino viene pubblicato con una versione francese a fronte.

Si tratta di una lunga spedizione che dura più di un anno, lasciando Bruges il 19 febbraio 1470 e tornandovi il 4 aprile 1471.

I due protagonisti principali sono Anselmo e Giovanni Adorno, rispettivamente padre e figlio, nati a Bruges da famiglia di origine genovese. Anselmo, che è stato diplomatico in Scozia presso Giacomo III° e ne ha ricevuto onorificenze e favori, è il vero capo della spedizione, di cui fanno parte fino all'ultimo Lamberto Van de Walle, Pietro Reptsine e Giovanni Gausin; mentre Antonio da Francqueville e il monaco Omero di Saint Nicolas di Fornes se ne separano quando preferiscono la galera veneziana dei pellegrini al galeone mercantile in partenza da Genova.

Giovanni Adorno che, trovandosi all'università di Pavia per gli studi di legge, si unisce al gruppo al suo passaggio per la Lombardia, è il cronista del viaggio e, dopo aver preso appunti lungo tutto l'itinerario, consacra sei mesi a stenderne il resoconto.

Il volume non si limita all'edizione e traduzione del ms. 330 della Biblioteca Municipale di Lille, contenente l'itinerario nella redazione che Giovanni Adorno ne fece appena rientrato. Ma riporta anche le aggiunte che lo stesso Giovanni fece poco prima di morire nel 1510 e che si conservano nella copia che E. De La Coste fece nel secolo scorso di altro ms., ora perduto, della Nazionale di Parigi. In questa edizione abbiamo perciò sotto gli occhi il testo completo di un lungo periplo che « l'emporte de très loin sur les simples passages vers le Saint Sépulcre » (p. 13). Il suo interesse non è dato soltanto dal gran numero di paesi attraversati e descritti (Italia Settentrionale, Corsica, Sardegna, Tunisia, Creta, Egitto, Sinai, Palestina, Siria, Libano, Cipro, Rodi, Cicladi e Morea, Italia Meridionale); ma anche dalle efficaci osservazioni personali del redattore che conosce la Bibbia, mitologia classica e religione islamica, oltre ad avere una visione umanistica del pluralismo etnico e geografico, come appare dalla dedica al re di Scozia.

È vero che talvolta Giovanni ADORNO commette grossolani errori: fa naufragare S. Paolo in Corsica invece che a Malta (p. 56); dice che i Giacobiti sono Cristiani convertiti da S. Giacomo (p. 270); confonde Rodi con Colossi (p. 360).

In genere però, le sue descrizioni geografiche e le sue riflessioni politiche sono esatte. Le annotazioni topografiche sulla Terra Santa, il tracciato delle mura di Gerusalemme che egli delinea (nel 1470 non c'erano le attuali mura della Città Vecchia, costruite sotto Solimano II°), la caduta di Negroponte in mano turca, avvenuta proprio all'epoca del viaggio degli Adorno e che l'itinerario sottolinea (p. 160), l'avanzata ottomana che Giovanni prevede irresistibile, anche quando si trova in territori sottomessi ai Mamelucchi, tutto ciò rende l'itinerario ricco di dati e di spunti preziosi.

Il racconto dettagliato e oggettivo, che rivela serenamente l'ospitalità di alcuni Musulmani (p. 324) e la nobiltà d'animo di Fac-

cardino (p. 306) è altrettanto degno di fede quando denuncia le frequenti angherie e le estorsioni cui i pellegrini « franchi » sono sottoposti in terra islamica (p. 350).

Quanto ai Cristiani Orientali il libro non manca di particolari interessanti. Segnaliamo soltanto la testimonianza su Fra Grifone. Di questo francescano belga, attivo nel Libano all'epoca del viaggio degli Adorno, è stato scritto erroneamente dagli annalisti del suo Ordine che fu addirittura patriarca dei Maroniti (si veda in proposito, H. LAMMENS, *Frère Gryphon et le Liban au XVème siècle*, ROC, IV (1899) 68-104, qui 95-98). Il nostro itinerario fornisce forse la chiave dell'equivoco. Afferma che Grifone aggregò all'Ordine, come terziario, il patriarca maronita che ha visto personalmente rivestito dello scapolare: « ymmo et eorum Maronitarum patriarcham ad religionem et ordinis sancti Francisci professionem induxit, quem indutum in Barutho ipsi vidimus » (p. 346).

Non c'è dubbio che questa edizione e versione rende notevoli servizi alla scienza e ce ne congratuliamo con gli AA. La bella veste tipografica è corredata da alcune illustrazioni, una carta geografica, degli indici. Vi avremmo visto con piacere anche una foto del ms. di Lille. Ci permettiamo due osservazioni: la *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa* non è stampata a Karachi, come si dice a p. 23, ma a Quaracchi, la località presso Firenze dove i Francescani avevano il loro istituto storico. È un curioso scherzo giocato dall'assonanza francofona tra Quaracchi e Karachi. Episcopia piuttosto che Astipalaia (n. 5, p. 370) è l'abbazia premostratense di Episcopia in Cipro, conosciuta sotto i Lusignani sotto il nome di Notre Dame de la Paix (cfr. *Episcopia*, DHGE, XV (1963) 639; *Delapais* par N. BACKMUND, DHGE XIV (1960) 169-171).

V. POGGI S.J.

Lorenzo PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia Editrice, Brescia 1980, pp. 340.

I due ambiti cronologico e geografico dell'opera si potrebbero quasi identificare con il primo secolo di storia del patriarcato di Gerusalemme, l'ultimo dei patriarcati orientali, nato con il concilio di Calcedonia nel 451.

Ma il vescovo di Gerusalemme, Giovenale, aveva già tentato a Efeso di rendere Gerusalemme indipendente da Antiochia. Perciò giustamente il primo capitolo del libro prepara l'ambientazione, trattando del monachesimo palestinese, dei pellegrinaggi e della teologia locale, dall'epoca di Efeso.

Quindi il secondo capitolo caratterizza la Palestina all'epoca di Calcedonia, contraddistinguendola dalle zone limitrofe di Egitto e

di Siria perché non vi si manifesta come in quelle lo stesso anticalcedonismo intransigente.

Infatti, fino dalla sollevazione del monaco Teodosio, che si sostituisce per qualche tempo a Giovenale, « l'atteggiamento anticalcedonese della chiesa di Palestina si deve all'adesione alla cristologia cirilliana e all'assecondamento della politica alessandrina nei riguardi di Nestorio e della tradizione antiochena » (p. 89). Questo atteggiamento, sostenuto « da un ventennio di pubblicistica filocirilliana e di propaganda antiantiochena » (p. 101) genera sì un rifiuto di Calcedonia, ma « il netto distacco dalla eresia eutichiana e dalle correnti estremiste ad essa affiliate rimane la caratteristica dominante del monofisismo palestinese » (p. 116).

Nel terzo capitolo l'A. considera quella che chiama adesione « minimale » al Concilio. Calcedonia è generalmente accolta, pur continuando a sussistere in Palestina zone di anticalcedonismo, dove personalità carismatiche, quali Pietro Iberico e Isaia l'Egiziano catalizzano l'opposizione.

Sotto il patriarca Martirio la minimalizzazione del contenuto di Calcedonia comporta una sorta di compromesso tra i due partiti opposti che « segna l'inizio del declino e del progressivo isolamento del monofisismo palestinese » (p. 131). Il fenomeno non si limita alla sola Palestina, ma trova espressione nello Henotikon di Zenone.

L'intransigente Filosseno di Mabbog e il più flessibile Severo di Antiochia possono dirsi ambedue sconfitti dal contesto palestinese.

L'imperatore Giustino opera una repressione filocalcedonese, ma non calca la mano in Palestina dove prevale una corrente « difensiva » che ha integrato Calcedonia in base alla singolare formula, « se qualcuno non accoglie i quattro concili come i quattro vangeli, sia anatema! » (p. 168).

Successivamente, Giustiniano, per favorire l'unione, promuove un incontro fra i due partiti e fa venire a Costantinopoli Severo. Ma come il papa, così molti ecclesiastici orientali, tra cui numerosi palestinesi, vescovi e monaci, reagiscono condannando Severo.

Anche la crisi origenista si spiega con le radici cirilliane della cristologia palestinese. Gli origenisti palestinesi introducono una distinzione tra il Logos e Cristo che assume un accento difisita e antiocheno, ma scatenano la controversia dei tre capitoli per sottrarsi al sospetto di una collusione oggettiva con la teologia antiochena (p. 217).

L'A. sottolinea l'importanza della Palestina anche perché il « neocalcedonismo » vi ha fatto la sua prima comparsa (p. 225). Uno dei protagonisti è il monaco Nefalio.

L'A. si sofferma infine sulla spiritualità contemporanea palestinese nella quale non riscontra un'incidenza profonda delle dispute cristologiche *pro* e *contra* Calcedonia. Il dogma del 451 rimarrebbe estraneo a tale spiritualità. Forse perché in ambienti come Gaza, penetrata a lungo dalla dissidenza monofisita, i monaci evitano atteggiamenti polemici. L'atmosfera delle *Erôtapokriseis* di Barsanufo

e di Giovanni è lontana dalla speculazione sulle due nature e vicina alla sostanza biblica (p. 307).

L'opera termina con una *Conclusione* che sintetizza i risultati della ricerca. « Il concilio di Calcedonia, da momento di rottura... diventa anello della tradizione dogmatica » (p. 315). Il che non è senza « un certo appiattimento del suo rilievo specifico » (ibid.).

L'opera, piuttosto sintetica che analitica, così densa da apparire talvolta difficile, suppone una lunga familiarità con i testi. La bibliografia e le numerose note critiche confermano l'impressione di serietà e di senso storico dell'A. Onestamente egli constata che, pur essendosi pubblicati molti testi e pur esistendo vari studi, rimangono tuttavia ancora delle « terrae incognitae » che lo hanno spinto ad avanzare talvolta prospettive nuove. Egli lo ha fatto, ci sembra, con saggia prudenza cosicché il suo lavoro costituisce un contributo nuovo alle nostre conoscenze dell'Oriente Cristiano fra il V° e il VI° secolo.

Segnaliamo che alcuni aspetti dell'indagine vengono completati da ricerche altrui, contemporanee o appena successive. Pensiamo per esempio al secondo vol. di Aubineau sulle omelie festive di Esichio di Gerusalemme. L'A. non poteva che citare il primo. Alludiamo pure alla redazione siriaca del colloquio fra calcedonesi e anticalcedonesi in presenza di Giustiniano, edita da Brock in OCP 1981, 87-121. Il filone in cui l'opera di Perrone si inserisce interessa dunque attualmente la ricerca.

Ci auguriamo del resto che l'A., dopo questa fatica che lo ha così bene preparato, continui lo studio della storia complessa e difficile ma così importante delle controversie cristologiche del primo millennio.

Ci sorprende non vedere nella bibliografia e neppure nelle note menzione di C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I°*, Roma 1969, che pure dedica un intero capitolo alla politica religiosa di tale imperatore. Anche su Pietro Iberico si potevano citare altre voci bibliografiche. Sono lodevoli gli indici analitici e le cartine che corredano il volume. Ma ci voleva anche una lista cronologica dei patriarchi succedutisi sul trono di Gerusalemme durante il primo secolo di esistenza del patriarcato.

V. Poggi S.J.

Russica

Giovanni Maniscalco Basile, *Scritti politici di Ivan Semënovič Peresvetov*, Milano 1976, pp. 150.

L'Autore pubblica la traduzione italiana degli scritti politici di Ivan Semënovič Peresvetov editi da A. A. Zimin in *Sočinenija Peresvetova*, Mosca-Leningrado 1965. A. Zimin nella sua edizione ha

seguito il testo delle opere di Peresvetov contenute nella *Polnaja Redaktzija po Musejnomu Spisku*. L'A. avverte alla p. 53 che « la presente traduzione è stata condotta con l'adozione del criterio della più grande aderenza letterale al testo russo per conservarne il singolare carattere. Da ciò, lo stile particolare delle pagine che seguono ».

La traduzione è preceduta dal capitolo introduttivo: « Aspetti della Moscovia del XVI secolo » (pp. 3-22).

Il Capitolo II è dedicato alle ricerche sulla vita di Peresvetov (pp. 23-27).

Il Capitolo III tratta degli scritti di Peresvetov. L'A. accetta come autentici scritti di Peresvetov quelle opere che compongono la « Polnaja Redaktzija » contenute nel « Musejnyj Spisok » (pp. 29-51).

La traduzione (pp. 55-144) è corredata di numerose note. Gli indici dei nomi e degli autori citati (pp. 145-148) completano l'opera.

Il testo originale delle opere di Peresvetov non è di facile lettura ed interpretazione. La traduzione dell'A. invece si legge con facilità, anche grazie alle numerose note e opportune spiegazioni.

Alla p. 41 l'A. spiega molto bene il vero significato della parola « čelobitnaja » occorrente negli scritti di Peresvetov e in altri documenti contemporanei. « Čelobitnaja » era il termine ufficiale con cui, alla corte di Mosca, si indicava ogni scritto indirizzato da un suddito allo zar.

Alla p. 63, nella nota 15, l'A. attribuisce erroneamente il titolo di « patriarca » ai metropoliti di Efeso, di Nicea e di Kiev.

Nel capitolo introduttivo l'A. sottolinea il grande influsso che esercitò sul giovane zar « un prete di Novgorod di nome Silvestr » (p. 16), ma non menziona l'importanza che ebbe nella vita dello zar Giovanni il metropolita Macario (1543-1564).

Giovanni IV, dopo aver comunicato ai bojari in presenza del metropolita la sua intenzione di farsi incoronare solennemente, conclude: « E tu, Padre mio Macario, benedicimi, nella realizzazione di questo intento ». Infatti il metropolita Macario procedette alla solenne incoronazione dello zar Giovanni IV il 16 gennaio 1547. Particolare importanza per comprendere il carattere dei rapporti tra lo zar e il metropolita ha l'allocuzione che il metropolita Macario indirizzò allo zar al termine del rito d'incoronazione.

Dopo il grande incendio di Mosca del 1547 lo zar promise pubblicamente al metropolita Macario di riformare la propria vita e chiese che il metropolita lo aiutasse a farlo. Il metropolita Macario ebbe un influsso nel Sobor del 1551, dove fu redatto il codice detto « Stoglav ».

Partendo per la conquista di Kazan, lo zar Giovanni chiese la benedizione del metropolita; durante l'assedio della città inviò frequentemente lettere a lui e attribuì la conquista della città alle preghiere del metropolita. Lasciando Mosca lo zar affidò al metropolita la cura dell'impero e della propria famiglia: « Tu Padre mio, abbi cura di salvaguardare in tutto il mio impero, dirigi in tutto il mio

fratello e i bojari, che vi son rimasti. Proteggi pure spiritualmente la mia consorte zarina Anastasia ».

Nel 1559 lo zar Giovanni dispone che nei giorni « in cui il metropolita celebra la grande panichida, venga a tavola dallo zar, il quale allora sta in piedi davanti a lui ». Cfr. Giuseppe OLŠR, *La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi*, in OCP, XVI, (1950), p. 267-302, particolarmente p. 299.

Alla p. 11 l'A. dice: « La successione di Mosca nella posizione di centro dell'impero cristiano universale come la terza ed ultima Roma, dopo la conquista di Costantinopoli da parte di Maometto II, è giustificata dal possesso dell'ortodossia e dalla successione dinastica attraverso il matrimonio di Sofia Paleologa con Ivan III. Sulla base di questi principî, i grandi principi di Mosca, da Ivan III in poi, affermarono il loro diritto a dominare la Russia, ed a conquistare per cristianizzarli i territori in possesso degli infedeli (cattolici e musulmani) ».

Il Granprincipe Giovanni III non fondava sul suo matrimonio con la Zoè-Sofia Paleologa nessuna pretesa alla « eredità bizantina ». La stessa Zoè-Sofia dopo il suo matrimonio con Giovanni III nei documenti ufficiali, anche in quelli diplomatici, usciti dalla cancelleria della corte di Mosca è chiamata sempre « Granprincipessa ». La Zoè-Sofia Paleologa usa il titolo di « Granprincipessa » pure nella sua corrispondenza con la propria figlia Elena. Ai suggerimenti degli eventuali diritti al trono di Bisanzio che venivano dall'occidente (dagli imperatori e dai Papi) Giovanni III immancabilmente rispondeva, che egli vuole riavere solo la sua « otčina », il Granprincipato di Kiev e le altre terre russe che tiene il re di Polonia Casimiro e i suoi figli. Lo stesso atteggiamento verso gli eventuali diritti alla « eredità bizantina » avevano anche gli zar Basilio e Giovanni IV. Proprio lo zar Giovanni IV in una sua lettera al patriarca di Costantinopoli, nella quale lo informava della conquista degli imperi tatari di Kazań e di Astrachań, scrive al patriarca: « E noi pure ardentemente desideriamo, che anche voi riceviate da Dio la grazia di liberarvi dalla oppressione dei bestemmiatori di Dio, e noi, quando ne riceveremo la notizia, ci riempiremo di gioia e canteremo l'inno vittorioso a Dio per la gloria e l'onore del Suo nome ». Era poco per uno che si considerasse pretendente al trono degli imperatori bizantini. Ma tutti gli ultimi sovrani Rurikidi rivendicavano come propria « otčina – patrimonio » « il Granprincipato di Kiev e le altre terre russe » poste sotto la sovranità dei re di Polonia contemporanei.

Il posto del « Grande impero russo » di fronte alla « eredità bizantina » nella concezione degli ultimi zar Rurikidi è perentoriamente espresso in una dichiarazione dei bojari, quando essi nel 1587 trattavano con una delegazione polacca la eventuale elezione dello zar Teodoro Ivanovič al trono di Polonia. Durante le trattative sorse la questione, se il futuro sovrano metterebbe al primo posto il titolo di « Re di Polonia », o quello di « Zar di tutta la Russia ». I bojari pretendevano assolutamente che il primo posto spettasse al titolo

di « Zar di tutta la Russia » e così hanno motivato la loro intransigenza: « Anche se l'Antica Roma e la Nuova Roma, cioè Bisanzio, divenissero suddite del nostro Gosudar, egli, neppure in tal caso, potrebbe mettere il titolo del suo impero Moscovita dopo il titolo di alcun altro impero ». (Vedi Giuseppe Olšr S.I., *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo*, in OCP, XII (1946), p. 322-373, particolarmente p. 327-328, p. 334, 339, 363; 370).

Alla p. 47 l'A. afferma: « Queste leggende ed il sentimento autocratico dei Grandi Principi di Mosca trovarono una sistemazione teorica nella opera di uno starez di nome Filoteo, vissuto nel monastero di Eleazarov a Pskov, al principio del XVI secolo. Filoteo scrisse due lettere, una al Gran Principe Vasilij Ivanovič ed una al Gran Principe Ivan Vasilievič... Lo starez di Pskov attribuisce pertanto, attraverso la ideologia della terza Roma, al Gran Principe di Mosca la sovranità universale sia temporale che spirituale su tutti i cristiani sotto il cielo. Questa doppia funzione costituisce una delle basi dell'autocrazia russa ».

La teoria di « Mosca – la Terza Roma » è essenzialmente una teoria filosofico-storica che spiega il senso degli avvenimenti storici secondo le dottrine tradizionali dei Padri della Chiesa contenute nelle loro opere considerate allora autentiche. La teoria è stata formulata come risposta alle dottrine propagate dal movimento eretico detto dei « giudaizzanti » e originariamente non è nè una teoria politica nè formula dogmatico-canonica. Difatti gli zar Rurikidi mai si appellavano a questa teoria per giustificare la propria sovranità o il titolo di zar o qualche diritto al trono degli imperatori bizantini (Vedi G. Olšr, *Gli ultimi Rurukidi*, art. cit., particolarmente pp. 338-340, 342-350, e *Mosca: la terza Roma*, in *Humanitas*, IV (1949), p. 2-18; Nikolay Andreyev, *Filofy and his Epistle to Ivan Vasil'yevich*, in *The Slavonic and East European Review*, XXXVIII (1959), pp. 1-31).

G. Olšr S.J.

John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century.* Cambridge University Press, Cambridge, 1981. XXI+326 p.

The author sets out, as he says in the Introduction (p. 1), "to examine the cultural, spiritual and political roots of the events of the fourteenth century which gave Moscow the possibility of rising to the position which it came to occupy for so long".

The work brings out well the role of Byzantium, often overlooked in treatments of medieval eastern Europe. The person of the "metropolitan of Kiev" and his place of residence had even more of a political importance than an ecclesiastical one. As it was the prerogative of Byzantium to designate him, the consistent policy of

Byzantium in this regard became a determining factor in the dominant position Moscow achieved.

The course of events in the metropolitanate of Kiev in the fourteenth century is not easy to follow. The single ecclesiastical province was divided among various realms for each of which the naming of the metropolitan had political as well as religious significance. The author brings out well the role of the metropolitans in the complicated interrelationships of the different states of eastern Europe, each vying for predominance. We have here a continuous, rounded account, even if some of the author's interpretations can be questioned. Native sources are not abundant, but the Byzantine sources the author cites shed considerable light. As the author shows, the sources reveal an even greater number of forces at play than one might suspect. Too often the metropolitanate of Kiev in the century following the Mongol conquest is seen as remote and self-contained. It is the merit of the author to set its history in a larger context, to bring new sources to bear on it, and to trace the ties that linked it with cultural and religious development in Byzantium and, through Byzantium, with other lands.

But the "roots" of which the author speaks are seriously misinterpreted.

We may as well begin with the term "Russia". In different ages it meant different things. Today "Russia" has a precise national meaning, and to use the term for all the East Slavic principalities of the 10th to the 14th centuries is to befuddle the reader. One cannot without more ado speak about the "Russian city of Polotsk" (p. 58) or say that the official language of Lithuania was Russian (p. 163) — it was often misunderstood in Moscow. And it is time to lay the nomenclature of the Russian empire to rest (West Russia for the principality of Halyč-Volyn'). As it stands, the terminology leads to highly questionable statements, such as that about "the nervous concern of the Russians in preserving the *very letter* of tradition received 'from the Greeks' " (p. 25, italics in the original) — this was never a preoccupation of Kiev.

It is an impossible task to list all the statements that lead to misconceptions or the downright factual errors. Reading here about Photius and his Rhos (p. 4) one is led to believe that there really was an "organization of the Church in Russia" at that early date — a highly debatable point. On the same page the author makes other statements open to dispute. When he says that in the 10th century "the 'New Rome' on the Bosphorus was the unquestionable centre of the civilized Christian world", what precisely does he mean by that? That the Christian world looked to Byzantium as its center? One could hardly affirm that of western European countries. Or perhaps they are not considered "civilized". He then goes on to say that "Byzantium exercised on all the Slavic 'barbarians' a fascination with which no Christian centre of the West could compete" and speaks of the "superiority of the Christian civilization" of Byzan-

tium. But he passes over in silence the fact that princess Olga of Kiev, whose visit to Constantinople he mentions in this connection, after that visit asked for a hierarchy and missionaries from Germany.

One could continue here with reservations about almost every sentence, did space permit; but some affirmations are so striking that they cannot be passed over. On p. 5 we are confronted with a grandiose panorama: "But the missionary movement of the ninth and tenth centuries, which expanded the reach of Byzantine Christianity not only throughout the Balkans, but also throughout Eastern Europe up to the Arctic Ocean, has preserved the universal, or 'catholic' vocation of the Orthodox Church, as well as the world-wide significance of Byzantine Christian civilization". Alas, the panorama turns out to be an entirely imaginary one. The "missionary movement" was in fact confined to Sts Cyril and Methodius, about whom Byzantium seems to have forgotten after their departure for Moravia. And as for the "Arctic Ocean" — the charitable explanation is to take it as a *lapsus calami* on the part of the author. Further, can one really speak of the "Orthodox Church" (in the modern sense, as I presume the author intends it) in that period?

Throughout his work the author is at great pains to underline the "universality" of the "Byzantine Commonwealth" and the absorption of this idea by "Russia". One of the first and most startling pieces of evidence is given on p. 11: "Symbolically quite important was the proclamation of the unique power of the emperor of 'New Rome' in the liturgy of the Church". He gives an example, then continues: "Significantly, the name of the Byzantine emperor was commemorated in the offices of the Church". Dare one cite the example he intends as proof? It is the Christmas hymn which begins: "When Augustus reigned alone upon earth...". And here is how "Russia" absorbed this idea: "The universal supremacy of the emperor of Constantinople over the entire Christendom became an indelible part of the Russian world-view, since it was affirmed in Church hymnology and in the legal texts translated from the Greek" (p. 15). Even had he demonstrated the premise, it still does not follow that what one reads in translated texts necessarily becomes an indelible part of one's world-view.

That the ideal of Byzantium was one emperor over Christendom is undoubted, and that the Byzantines remained wedded to this ideal to the very end is also hardly to be disputed. One can sympathize with the strivings towards the "universal supremacy" or not, but one is hardly justified in equating it with "universalism": one man's universalism is another man's imperialism.

In his concluding remarks the author, speaking of the 14th century Byzantine inheritance in Russia says: "The Russians received the notion that culturally, politically, and religiously, they were part of a wider, universal community" (p. 273). This notion the author has sought to trace from the baptism of Rus'. His failure is due to his inability to distinguish different periods and lands.

The notion meant one thing in Moscow still under the Mongol yoke, and quite another thing in Kiev and Galicia in the 12th century (cf. p. 7). "The sense of belonging to a single Christian Commonwealth", as the author puts it, prevailed in the principalities of Kiev and Halyč, yes, but that "Christian Commonwealth" was all of Christian Europe, and not Byzantium alone.

I can list here only a very few of the factual errors. Because Finnish is a Finnougric language, it is not "therefore a Turkic or Mongolian language" (p. 53) — and the last two are not the same thing. On the same page, the author seriously miscontrues facts when he says that it was the papacy which sponsored the religious and military offensive directed at the Baltic region in the 13th century. True, no synods in Rus' are mentioned before 1274 (p. 81), but our sources are so few that this does not allow us to conclude that there really were none. A *polystavrion* is not a phelonion with 4 crosses (p. 84), but one with an overall cross design. On p. 135 the author speaks of the interdict placed on the churches of Nižnij Novgorod in 1363 on the orders of metropolitan Alexis and comments that this was "a sanction frequently used in the Latin West, but unknown in Eastern tradition". In fact, it was known in the East: it was applied in Kiev in 1145 by the Greek metropolitan Michael. One would have thought that the author as a churchman and historian would have realized that Moscow's rank in the list of patriarchates was not due to its awe-inspiring humility (p. 275), but to rather basic ecclesiological considerations. One can hardly agree that Charlemagne was the initiator ("imitator" I take to be a typographical error) of anti-Byzantine religious polemics in the West (p. 276).

Finally, is it out of place to say that even in these days of inflation the price of the book seems excessive?

S. Senyk OSBM

Theologica

S. B. Ignace IV, Patriarche d'Antioche, *La résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, préface d'Olivier Clément, « Théophanie », ed. Desclée De Brouwer, Bar le Duc 1981, pp. 117.

El opúsculo contiene la conferencia de apertura de la cuarta asemblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Uppsala 1968), tenida por Ignacio Hazim, hoy patriarca ortodoxo de Antioquía, dedicada a la novedad de todas las cosas en Jesucristo, y sus lecciones en el Instituto Ecuménico de Bossey (1969), sobre el significado de la resurrección para el hombre de hoy. En la presentación Olivier Clément destaca que el patriarcado ortodoxo de Antioquía se hizo definitivamente árabe ya en el siglo XVI, y que su renacimiento

moderno, que se manifestó entre las dos guerras, debe mucho a las obras en francés de los filósofos religiosos rusos de la emigración así como también a la ortodoxia del sudeste europeo.

Esas influencias son de hecho perceptibles en diversos rasgos. Por ejemplo, en su carácter cósmico, típico de la poderosa síntesis cristiana del pensamiento religiosos ruso del siglo XIX y principios del XX; en su inserción en la ortodoxia universal; en el hecho de que aún siendo I. Hazim plenamente oriental, haya integrado dentro de su visión y problemática toda la complejidad de los puntos de vista occidentales y su método.

En su conferencia de apertura I. HAZIM subraya la trascendencia de *la* Novedad cristiana, usando esa trascendencia como su signo distintivo, que la contradistingue de cualquier novedad de carácter puramente empírico. Por ejemplo, «la encarnación de Dios y la deificación del hombre son un solo y único acontecimiento, el de la Novedad» (pg. 39); «*la* Novedad de la estructura de la Iglesia es su sacramentalidad», por el contrario, dice él, «la organización viene de nosotros; es sin duda necesaria, al servicio de *la Agape*, mas es históricamente contingente. De suyo, ella no es la Novedad» (51). Cuando la teología se reduce a mera ciencia positiva, y no en una experiencia de fe, ella no es la Novedad: con demasiada frecuencia las investigaciones llamadas «científicas», no son sino simples comentarios del pasado (45).

También sus lecciones sobre el significado de la resurrección, «el acontecimiento que contiene a todos los demás» (89), en relación con la problemática personal, social y política del mundo contemporáneo, toman en cuenta sea la civilización actual, de orígen prevalentemente occidental, como la propia tradición cristiana en su veste oriental. Típicamente oriental es su insistencia sobre la antropología tricotómica espiritual (cuerpo+alma+participación en el Espíritu) que contrapone a la dicotomía ontológica (cuerpo+alma). La «manía» dicotómica sería predominante en la cultura europeo-americana, donde predomina el fenómeno observable. «Esa manía dicotómica, dice él, nos conduce de nuevo al viejo disco rayado de la naturaleza y de la gracia, aún si las palabras han cambiado y la naturaleza ha sido destronada por la antropología y la sociología» (64). Por el contrario, su caracterización de la Resurrección de Jesús, que es *la* Novedad, en oposición a la de Lázaro, que sólo la prefigura, podría haber sido escrita perfectamente bien por un occidental: «La Resurrección de Cristo no es un acontecimiento 'fenoménico' que hubiera podido ser objeto de un reportaje (...) Por el contrario, todos los periodistas del tiempo habrían podido filmar a Lázaro saliendo del sepulcro. La Resurrección de Cristo (...) no es un acontecimiento (...) analizable por la ciencia, y, sin embargo, es un acontecimiento histórico (...), el acontecimiento más real de nuestra historia» (81).

La Novedad como trascendencia es más nítida aún, si cabe, en el último capítulo, donde se relacionan la Resurrección y la so-

ciedad moderna. La Novedad de la Resurrección, y, por consiguiente, la de la fe cristiana, no consiste en una nueva técnica o doctrina social, ni en recetas mágicas para resolver los muchos y variados problemas de la humanidad. Eso sería confundir la masa con la levadura. « El Cristo viviente y la Iglesia, su sacramento, no son una ' masa ' más echada en este mundo, sino ' la levadura ' de la inmortalidad que debe transformar la masa de este mundo » (109). En ese sentido es aceptable también su expresión — que podría chocar a algún « occidental », tan acostumbrado a hablar de doctrina social de la Iglesia — de que, estrictamente hablando, la Iglesia no posee una doctrina social propiamente tal (108), sino que debe llevar a todas las sociedades a defender al hombre. « ¿De qué se trata? », dice I. HAZIM. « De un combate. ¿De qué combate? Por el hombre, respondemos enseguida (...) Un criterio nos debe permitir de discernir constantemente el sentido auténtico del hombre: el Cristo resuscitado, hombre verdaderamente libre y deificado. El será no sólo la luz de nuestro discernimiento sino también la fuerza de nuestro ' engagement ' » (109-110). — Lo del combate por el hombre, en nombre del Hombre por excelencia, Jesucristo, ¿no es acaso también el caballo de batalla de Jun a Pablo II?

R. ŽUŽEK S.J.

A. SCHMEMANN, *Church, World, Mission*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1979, pp. 227.

Of the twelve essays contained in the present volume, all but the first two are already published material: five have appeared in works of collective authorship, four in *St. Vladimir's Theological Quarterly* (6, 1962, pp. 170-84; 10, 1966, pp. 180-88; 15, 1971, pp. 3-27; 1977, 3-17), and one in *The Greek Orthodox Theological Review* (17, 1972, 86-100). The Essays in the collective works are the following. *Renewal*, in *Theology of Renewal*, vol. II (Dorval, Canada, 1968) 77-88; *Freedom in the Church*, in *The Word in History* (ed. T. Patrick BURKE, New York 1966) 120-32; *The Ecumencial Agony*, (with a different title) in *Against the World for the World: The Hartford Appeal* (ed. P. L. BERGER and R. J. NEWHAUS, New York 1976) 126-37; *The Missionary Imperative* in *The Theology of Christian Mission*, (ed. G. H. ANDERSON, New York 1961) 250-57; *The World as Sacrament* in *The Cosmic Piety* (ed. C. DERRICK, New York 1965) 119-30.

Of the hitherto unpublished essays, the first, *The Underlying Question*, is infact an introduction to the whole volume and discusses the one underlying question that surfaces in the various chapters that follow, namely, the destiny of the Orthodox Church today faced with a world and culture, so different from the traditional home of Orthodoxy. In the second essay, "The Orthodox World, past and Present", Schmemann underlines those points whose under-

standing is usually distorted in the West, as for example, the Byzantine Church-State relationship.

With great candour and boldness S. criticises the Orthodox hierarchical and theological "establishment" for its blindness and insensitivity to the present crisis of Orthodoxy. He decries the rhetoric of that establishment, "a rhetoric made up of a mixture of unshakeable optimism, obligatory triumphalism and amazing self-righteousness" (p. 11). The "establishment" is satisfied with its theology "better equipped to fight heresies defeated some fifteen centuries ago" (p. 19). Caught up in an "unhealthy pluralism", Orthodox theology is "in a state of crisis" (p. 129). "Orthodox theologians do not seem to understand one another", and often accuse each other polemically of heresy (p. 130). As S. sees it, Orthodoxy today is plagued by "nominalism", that "peculiar divorce of the forms of the Church's life from their content" (p. 23); and much of Orthodox fidelity to Tradition is nothing but blind attachment to those forms (p. 205). With its multiple jurisdictions in the Western diaspora (p. 85) and internal quarrels and "the rapid decay of liturgy, spirituality and monasticism", the situation of Orthodoxy in the West is "a scandal and a tragedy" (p. 127).

I have picked out these phrases precisely because such self-criticism is a far cry from the usual triumphalist rhetoric of Orthodox writers. Schmemann takes his distance from those "super-Orthodox" who affirm and preach that the West "is totally corrupt, heretical and sick beyond repair" (p. 207); for S. the West still retains certain Christian values, though it has largely surrendered to secularism. The "loss of transcendence" is the one and ultimate heresy of the West. In fact "beneath all divergences and disagreements, theological and nontheological, between the East and the West, there always existed the essential difference in the experience and understanding of *transcendence* itself" (p. 203).

Some of these affirmations need to be nuanced. What S. means by the West seems to be America, where some Christian writers have or had some time ago evinced little sense for transcendence. But the West is surely a little vaster than America: has Karl Barth or Karl Rahner perhaps betrayed transcendence? And surely the Hartford Appeal did not come from theologians who had lost transcendence. And even before, the Catholic West had officially chorused its doxology to the "transcendence – immanence antinomy" in the Second Vatican Council, especially in documents like *Dei Verbum*, and *Lumen Gentium*, declaring the Catholic Church's own understanding of its relationship to the world in *Gaudium et Spes*. These authors and sources are never once referred to in S.'s book, apparently for the convenience of making sweeping statements about the West and its surender to the world. And to connect *all* East-West controversies (hence on leavened or unleavened bread, on clerical beard) to transcendence-immanence antinomy calls for great cunning.

If S.'s vision of the West is mostly limited to the American

West, his concept of the East hardly extends beyond the Byzantine East — as if the other forms of Eastern Christianity did not count, for example Syriac Christianity. The conception of Christendom as consisting of two halves, Orthodoxy and the West (p. 201) labours under the same fallacy as do the modern politics of the two "Superpowers" that relegate the "Third World" to the shadow of oblivion.

S. is certainly right in castigating those "Western experts" who are blind to the fact that Soviet Communism is totally alien to the "Russian Idea" (Berdiaev), that it is "the triumph on Russian soil of a Western idea" (p. 56), of Western secularism. To this reviewer, who is neither a Westerner nor an expert, it seems that S. himself is blind to the fact that this "Western idea" is equally alien to the West's own genuine spirit and tradition, shaped by people like St. Benedict and Francis of Assisi, Augustine and Dante, Teresa of Avila and, in our own day, marked by Mother Teresa. S.'s West seems to be peopled instead only with men like Nietsche and Marx, though looking East he can readily see St. Seraphim of Sarov and Dostoievsky. Compare the best of the East with the worst of the West — the East wins! The West had long played the same game of comparing the best of the West with the worst of the East. At the Second Vatican Council the Catholic West saw at last the game was not worth winning. When Orthodoxy too has finally seen the same point, Catholic-Orthodox dialogue can start in earnest, each partner looking at what is best in the other — and Ecumenism may win. It is amazing that someone so well qualified as S. can still pronounce in 1970: "the post-Tridentine treatise *De ecclesia* [is the] mother and pattern of all modern ecclesiology both Western and Eastern" (p. 136) and republish the same assertion in 1979 with no corrective note. Poor Congar!

There is a lavish sprinkling of Latin phrases, hardly found today among Western writers themselves, and sometimes in bad Latin, too: *ad malem partem* (p. 87); *ad captatiam benevolentiae* (p. 120). Words put in inverted commas abound ("practical", "history", "alien"...), without it being always evident what shade of meaning, different from the ordinary one, is intended.

S.'s is one of the most powerful voices of Orthodoxy today, which ought to be heard. He is provocative, prophetic, and paradoxical ("There is no real freedom outside the Church" he writes on p. 184. Before objecting "If so, equally, extra ecclesiam nulla damnatio", go and read his whole essay on "Freedom in the Church" and try to see what he means to say). His theology is an antidote to the shining stone that is often proffered as living bread to a consumistic society by a commercialised theology.

G. NEDUNGATT S.J.

Dumitru STANILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, « Théophanie », Ed. Desclée De Brouwer, 1981, pp. 133.

En su primera parte, *La voie hésycascte*, el volúmen reproduce cinco conferencias del A., aparecidas bajo el título de *Bréviaire hésycaste* en *Irénikon* (LII - 1979 - 56-68; 356-373) y que constituyen un tratado delicioso de la más pura espiritualidad oriental. La parte segunda, *Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise*, expone en sendos capítulos, de los que no se precisa el orígen bibliográfico, el lugar de la Tercera Persona en la teología ortodoxa y su función en la Iglesia. Tampoco aquí estamos en presencia de un tratado dogmático sino espiritual: cómo hacerse transparente al Espíritu y transparentarlo a su vez en la vida. Preciosa la breve descripción de tres figuras carismáticas de la Iglesia Ortodoxa Rumana de los siglos XIX y XX: s. Calínico de Cernica, el « staretz » Ioannikios y el « viejo Jorge ».

Los escritos reunidos en el opúsculo revelan la vena más preciosa de D. Staniloae, la de la teología vivida y sentida. « Puedo certificar que las páginas que se leerán no son solamente de un grande intelectual sino de un gran espiritual; que son el fruto de una vida enteramente entregada, consagrada, puesta toda entera bajo el signo de la 'cruz vivificadora' » (p. 15). Así termina Olivier CLÉMENT su presentación de la persona y de la obra de D. Staniloae. Ese carácter espiritual (« la oración es la teología más completa, la teología conducida a su fin », dice el A., p. 109) de los escritos elegidos para constituir el opúsculo, no dirigido contra nadie, le confieren una acceptabilidad total. Hasta la referencia frecuente a las energías increadas tiene toda la probabilidad de ser aceptada por el lector no palamita como otro modo de hablar de la gracia increada a la que lo habituaron los escolásticos.

R. ŽUŽEK S.J.

D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie.* "Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie" 4, Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 255 S.

Das Problem des Palamismus gehört nach Ansicht vieler orthodoxer Theologen immer mehr in den Mittelpunkt der Differenzen zwischen Orient und Okzident. Dies trifft um so mehr zu als einige orthodoxe Theologen aufweisen, daß die palamitische Darstellung zum dogmatischen Fachgebiet gehört (so Karmiris, T. Ware, obwohl sich bei traditionalistischen Theologen wie Trembelas keine solche Position finden wird). Die Bedeutung des Palamismus wird sowohl in dem Artikel von D. STIERNON, *Rev. des Etudes byzantines* 30 (1972) 231-341, als auch in dem Werk von Y. M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit*

Saint, 3 Bde. (Paris 1980) 94-106, deutlich herausgestellt. Congar greift auch die neuere Bibliographie auf.

Über den Palamismus ist von E. von Ivanka geschrieben worden, er sei die revolutionärste Bewegung in der konservativsten Kirche. Die Autorin hat sich gefragt, ob das Anliegen des Palamas tatsächlich der legitime Ausdruck der orientalischen Tradition ist. Zu diesem Zweck hat die Autorin eine erschöpfende theologische Untersuchung mit folgendem Inhalt erstellt: Im 1. Kapitel ("Weltbezug Gottes und Trinität nach Gregorios Palamas") hat sie Palamas selbst analysiert. Im Anschluß daran hat sie untersucht, ob seine Stellungnahmen den Anspruch auf den "traditionellen" Charakter erheben könnten. In dieser Absicht hat sie im 2. Kapitel die Positionen der antilateinischen Schriftsteller von Photios bis Palamas beleuchtet ("Die Position des Geistes in den antilateinischen Schriften über die processio Spiritus Sancti aus der Zeit von Photios bis zu Gregorios Palamas"). Dies ist ein sehr gewinnbringendes Kapitel und, wie die Autorin selbst auf S. 68 schreibt, ein mehr thematischer als historischer Abriß. Es setzte sich durch, weil — wie die modernen Palamiten selbst sagen — die Frage der Differenz zwischen der οὐσία und den ἐνέργειας bei Palamas in "organischer Interdependenz" (so Radovič) zu der Frage des Hervorgehens des Hl. Geistes und zu der Negation des *Filioque* steht. Da die Position des Palamas im Grunde aus der Diskussion um die mystische Erfahrung kommt, wurde es erforderlich, die Schriften der Mystiker näher zu betrachten; dieser Aufgabe kommt die Autorin im 3. Kapitel nach ("Gott als Beweger des christlichen Lebens nach den asketisch-mystischen Schriften aus der Zeit von Symeon dem Neuen Theologen bis zu Palamas"). Wie der Untertitel der Arbeit besagt, versucht die Autorin, die Beziehung zwischen der Vergöttlichung und dem innertrinitarischen Leben zu beleuchten, indem sie die Beziehung zwischen dem innertrinitarisch-göttlichen Sein und dessen ökonomischen Handeln in der Vergöttlichung des Gläubigen ansiedelt. Die palamitische Antwort darauf besagt, daß zwischen dem ökonomischen Handeln und der innertrinitarischen Realität keine Korrelation besteht. Der Unterschied zu den gegenwärtigen Postulaten der westlichen Theologie ist offensichtlich (vgl. S. 7ff.). Daraus folgt, daß sich die Analyse durchsetzen würde, wenn die Stellungnahme Palamas' mit derjenigen der Väter des 4. Jhs. übereinstimmt. Dies ist Gegenstand des 4. Kapitels ("Die Position des Geistes nach den pneumatologischen Schriften Athanasius' von Alexandrien, Didymus' des Blinden und der drei 'großen Kappadozier' ").

Die in der Arbeit aufgestellte Übersicht erscheint logisch und verdient Anerkennung. Bis jetzt ist kein Werk von solchem Anspruch und wissenschaftlicher Sicherheit publiziert worden.

Die Autorin hat — mit Recht — versucht, direkt auf die Urtexte einzugehen und das stetige Zitieren einer erdrückenden Sekundärliteratur zu vermeiden. Da sie im fortlaufenden Text i.d. Regel den griechischen Urtext erwähnt und ihre Übersetzung auf

die Anmerkungen beschränkt, erschwert sich die Lektüre. Vielleicht wäre es vorteilhafter gewesen, den griechischen Urtext in die Fußnoten zu verbannen. Es wäre ebenfalls wünschenswert gewesen, wenn in einigen Anmerkungen weiter ausgeführt worden wäre, worin die Unterschiede zu vielen modernen palamitischen Autoren bestehen. Dies wäre von großem Nutzen gewesen und hätte der Arbeit möglicherweise ein besseres Erscheinungsbild gegeben.

Folgende Arbeiten vervollständigen u.a. die Bibliographie: a) Werke, in denen das patristische Zeugnis bei G. Palamas untersucht wird, z.B. G. FLOROVSKY, in: *The Greek Orth. Theol. Review* 5 (1959/60) 119-131; KRIVOCHEINE, in: *Eastern Churches Quarterly* 3 (1938/39); b) die Arbeiten von G. HABRA, in: *Eastern Churches Quarterly* 12 (1957/58), J. M. GARRIGUES, in: *Istina* 19 (1974), A. DE HALLEUX, in: *Irenikon* 48 (1975), C. KERN, in: *Irenikon* 20 (1947), J. Ph. HOUFRET, in: *Istina* 19 (1974) über Palamas und die Kappadozier.

Diese bibliographischen Lücken sind nicht so schwerwiegend, da in der Arbeit eine methodisch saubere Annäherung an die griechischen Urtexte gegeben ist.

In der Arbeit besticht die große systematisierende Fähigkeit der Autorin. Am Schluß jeden Kapitels steht eine kurze Synthese, die eine Wiederaufnahme all dessen darstellt, was vorher analysiert wurde. Die Seiten 117ff., 167ff., 233ff. sind aufgrund ihrer Bedeutung hervorzuheben. In ihnen arbeitet die Autorin hervorragend heraus, unter welchen Gesichtspunkten Palamas Erneurer ist und unter welchen — sicher bruchstückhaften — Gesichtspunkten er die vorherige theologische Fragestellung fortgeführt hat. Die Autorin kommt zu dem für den palamitischen Traditionalismus negativen Schluß, daß man Palamas nicht als die einzige und logische Synthese der orientalischen Tradition darstellen kann. Die Arbeit fordert die Kenntnisnahme der Orthodoxen und eine angemessene Analyse ihrerseits heraus. Der Beitrag der Autorin scheint uns ein Schlüssel für den Dialog der Orthodoxie mit dem Westen zu sein, sowohl mit dem Luthertum als auch dem Katholizismus.

Die Autorin hätte vielleicht das verborgene philosophische Problem vertiefen sollen, das möglicherweise die Ursache der "impostazione" bei Palamas ist. Unter diesem Aspekt ist das Fehlen der Monographie von J. KUHLMANN, *Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus* (Das östliche Christentum, 21, Augustinus Verlag, Würzburg 1968) bedauerlich.

M. M. GARIJO GUEMBE

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Maria Vittoria CERUTTI, *Dualismo e Ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo*, Edizione dell'Ateneo, Roma 1981, 181 p.

Rejetant en annexe les données techniques sur la littérature mandéenne (p. 151-181), M. V. Cerutti aborde d'emblée le sujet dans l'introduction sur la place respective du créateur et du démiurge dans l'espace mandéen et dans l'espace valentinien. A la différence de Valentin, le Ptahil mandéen dont l'œuvre est pervertie fait cependant partie des entités suprêmes, la Grande Vie, Josamin et Abatur. Les créateurs sont alors examinés successivement à travers les textes doctrinaux (p. 25-53), rituels (p. 55-102), magiques (93-102) et ésotériques (103-117). L'originalité de l'analyse est de montrer que, d'après la position des textes dans le rituel ou dans la portée morale, la création acquiert des aspects positifs que les données de la création sous l'angle doctrinal lui refusent. Autrement dit, le salut qui s'effectue à travers le rite infléchit l'aspect doctrinal du monde où l'homme est jeté, et bonifie en quelque sorte l'environnement où il effectue le rite et où il acquiert la vertu. Ainsi le recours à l'ensemble des textes, malgré le fouillis de notions très diverses, peut rendre cohérent ce qui, à première vue, ne l'est pas. L'orientation de l'activité humaine vers le salut final est si fortement accentuée que même les planètes peuvent alors paraître sous un jour positif. L'auteur a eu le courage de s'interdire méthodologiquement le comparatisme, qui est la tentation d'ailleurs légitime de toute étude mandéenne. En peu de pages, le lecteur reçoit une excellente orientation.

M. VAN ESBROECK S.J.

M. DONADEO, *Le Icone, immagini dell'invisibile*, Morcelliana ed., Brescia 1980, 124 pp., 16 tav.

L'A., suor Maria Donadeo, del monastero russo di Roma, con questa pubblicazione vuole rispondere alle tante domande che il pubblico che si accosta all'icone spesso si pone.

Il lavoro consta di due parti. Nella prima si tenta di spiegare il significato dell'icona riportando anche stralci di opere di autori ortodossi moderni e contemporanei. Si parla della composizione dell'iconostasi. Dopodicchè si passa a parlare del pittore, delle fasi per

la confezione di un'icona. Infine si dà a larghe linee la storia della venerazione dell'immagine. Nella seconda parte si prendono in esame alcune iconi di Santi e di festività. In un'appendice finale, poi, si riporta la benedizione dell'icona e le preghiere che si recitano nella Iª Domenica di Quaresima o dell'Ortodossia.

Questo libro può essere utile ed interessante per una persona ignara del mondo dell'icona. Pur avendo il libro un fine puramente divulgativo vorremmo fare qualche piccola osservazione o dare qualche suggerimento.

Non sarebbe stato più realistico intitolare l'opera: Introduzione alle icone bizantino-slave? Sarebbe stato utile che l'A. avesse tenuti presenti due volumi basilari: V. LAZAREV, *Storia della Pittura bizantina*, Torino 1967 e G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino 1968. Anzicchè riportare passi di alcuni Teologi ortodossi che tutto sommato si occuparono marginalmente dell'icona, sarebbe stato opportuno riportare brani delle opere dei Padri e dei Concili che furono alla base della venerazione dell'immagine e della sua giustificazione teologica ed artistica, raccolti p.es. da C. MANGO, *The Art of the Byz. Empire (312-1453); Sources and Documents*, London 1972. Sarebbe stato utile leggersi il volume di F. DE MAFFEI, *Icona, pittore ed arte al Concilio Niceno II.*, Roma 1974. Crediamo che una lettura approfondita dell'Introduzione del Bettini all'Ermeneutica di Dionisio di Furnà avrebbe evitato qualche inesattezza. Sarebbe stato utile poi leggersi p.es. L. OUSPENSKIJ, *L'icone de la Nativité du Christ*, Paris 1951 e di Chi scrive, *L'icone della Natività di Cristo* in « Oriente Cristiano » 14 (1974), 3-24. Per quanto riguarda la benedizione dell'Icona l'A. avrebbe dovuto leggere con attenzione Mansi vol. XIII coll. 269E-272A ed anche lo studio dello Scrivente *Sulla preghiera di benedizione delle Iconi*, in « Collectanea Byzantina » (Or.Chr.An., 204), Roma 1977, 239-63. Sono alcune indicazioni di quanto bibliograficamente poteva essere utilizzato per i vari punti toccati in questo libro, il che avrebbe evitato delle inesattezze ed avrebbe dato ai lettori più opportunità di approfondimento.

G. PASSARELLI

Joseph ḤABBĪ, *The Churches of Mosul. Kanā'is al-Mawṣil* (Baghdad, 1980, 36 pp., 25×16.5 cm.

Ceci est un très beau petit livre, clair, précis, bien documenté. L'Auteur, bien connu pour ses nombreuses publications dans le domaine du Christianisme syriaque sous toutes ses formes, avait déjà publié en 1969 un petit livre sur le Monastère Supérieur et l'église de la Ṭāhirah de Mossoul, ainsi qu'un article sur l'église de Meskentah de Mossoul (en 1977).

Après une esquisse sur l'histoire de Mossoul (p. 5-10), l'Auteur retrace l'histoire de onze églises (p. 11-28). Il mentionne 16 autres

églises, situe le tout sur une carte de la ville, et présente un plan schématique type des églises syro-orientales et syro-occidentales. Une bibliographie précise, arabe et européenne conclut l'ouvrage. Le tout est écrit en deux langues (arabe et anglais), illustré de 36 photos en noir et blanc, et de 12 photos en couleur, de bonne qualité. Couverture plastifiée. Guide simple et agréable des églises de Mossoul d'hier et d'aujourd'hui. On souhaiterait voir se multiplier ce genre de guides, pour le Proche-Orient chrétien.

Kh. SAMIR S.J.

Haralambie MIHAESCU, *La langue latine dans le Sud-est de l'Europe*, Editura Academiei e Les Belles Lettres, Bucuresti-Paris 1978, pp. 400+7 carte f.t.

A quasi ventanni dalla prima (*Limba latina in provinciile dunarene ale imperului roman*, Bucuresti 1960), appare una nuova edizione, riveduta ed accresciuta, dello studio dedicato dallo studioso rumeno alla lingua latina nel Sud-est europeo. Nel cap. I (pp. 1-72) vengono elencate tutte le fonti del materiale raccolto (epigrafiche, letterarie, geografiche) e le sopravvivenze latine negli idiomi del Sud-est dell'Europa (albanese, dalmata, istro-romano, rumeno, greco, bizantino e neo-greco, lingue slave meridionali). Questo materiale viene studiato nel suo sviluppo storico, seguendo la direzione degli eserciti romani (da ovest ad est, da nord a sud). Dall'indagine si evince una mappa dei così detti *inquinate loquentes* dell'area balcanica e danubiana. Nel cap. II (pp. 73-168) il Mihaescu segnala, una per una, le località di provenienza delle testimonianze epigrafiche, dall'Acaia all'Epiro, dalla Macedonia alla Dalmazia, dalla Pannonia superiore alla inferiore, dalla Mesia superiore alla Tracia, dalla Mesia inferiore alla Scizia minore e alla Dacia. Alla lettura di questo excursus di geografia epigrafica giovano alcune carte che evidenziano le varie località citate. Nei capitoli che seguono (III, IV, V), l'autore del latino parlato in quei luoghi traccia un profilo fonetico (pp. 169-214), morfologico (pp. 215-242) e sintattico (pp. 243-272), mentre nel cap. VI elenca i termini latini, divisi per argomento, che si leggono sulle epigrafi e sulle fonti letterarie e dei quali invano si cercherebbe sui dizionari di uso comune. Infine le conclusioni della faticosa indagine (pp. 319-28), in cui l'autore sottolinea che l'influsso del latino sulle lingue dell'area balcanica è stato di certo superiore all'incidenza esercitata dal greco, dal germanico e dallo slavo. Seguono, dopo un'aggiunta (pp. 329-41) con qualche saggio d'interpretazione di testi epigrafici, gli indici che ordinano per categorie i dati del volume: bibliografia (pp. 343-56), lista di località e personaggi (pp. 371-77), di autori moderni (pp. 377-80), e infine di termini latini e di altre lingue via via incontrati (pp. 381-400).

E. MERENDINO

Joseph NASRALLAH, *Eglise melchite et Unione des Eglises*, Chez l'A., rue du Petit-Pont, 75005 Paris; Centre d'Etudes Istina, 45 rue de la Glacière, 75013 Paris, 1976, pp. 76.

J. Nasrallah, noto per le numerose pubblicazioni sulla storia e sulla letteratura dei Melchiti, ha accumulato un patrimonio notevole di documentazione, spesso di prima mano, su tale argomento preferito. Questo fascicolo raccoglie due suoi articoli apparsi in *Istina* 21 (1976) 178-206, 374-411.

Il primo articolo, dallo stesso titolo del fascicolo, riporta alcune dichiarazioni di Mons. Zoghby sul rapporto ecumenico fra Melchiti e Bizantini Ortodossi del Patriarcato di Antiochia. L'A. non condivide le idee di Mons. Zoghby e propone piuttosto riforme che avvicinino le due comunità, sia nell'uso di uno stesso calendario liturgico, sia di una stessa versione araba della Scrittura e sia degli stessi canoni giuridici provenienti genuinamente dalla unica tradizione del patriarcato di Antiochia.

Il secondo articolo, che si intitola *Le Patriarcat d'Antioche est-il resté, apres 1054, en communion avec Rome?* cita numerosi documenti da cui risulterebbe che dalla rottura tra Roma e Bisanzio fino al 1366, quando la sede del patriarca di Antiochia si spostò a Damasco, la fede del patriarcato di Antiochia era la stessa di Roma. Più tardi invece, l'attività di missionari latini e l'invio di delegazioni papali provocò reazioni polemiche antiromane. Tuttavia anche allora si incontrano patriarchi ben disposti verso Roma, come Michele Sabbāġ, Eutimio Karma e Macario Zāʿîm.

Quando poi Roma proclama patriarca di Antiochia Cirillo Tanas nel 1724, allora una parte dei Melchiti diviene per reazione più costantinopolitana che antiochena. Mentre l'altra diviene più romana che antiochena (p. 71).

È importante, secondo noi, che dell'Oriente parli un Orientale e che dei Melchiti scriva un melchita. È pure giusto che un melchita denunci la latinizzazione che i Melchiti hanno subito. « Rome ne reconnaissait pas l'existence d'eglises locales; l'unité consistait pour elle en une simple incorporation à l'unique Eglise romaine » (p. 69). D'altra parte, come bene riconosce l'A., l'esistenza di una Chiesa melchita cattolica è un fatto storico che non va rinnegato.

V. POGGI S.J.

Ivanka PETROVIĆ, *Marijini mirakuli u hrvatskim glagoljskim zbirkama i njihovi evropski izvori*. Radovi staroslavenskog instituta, Zagreb 1977, pp. 225+16 p. illustr.

È un'ottima monografia sul tema proposto, cioè sui Miracoli della B. V. Maria, nelle collezioni glagolitiche, fino alla fine del 16 se-

colo e sulle relative fonti europee. A ogni collezione glagolitica l'autore consacra una esposizione appropriata, quindi riporta i testi paleoslavi al completo o in parte, a seconda del numero. Li traslittera in caratteri latini, risolvendo le abbreviazioni, cosicché i testi sono facilmente leggibili da chiunque. Alla fine del libro vi è un copioso riassunto in lingua italiana.

M. LACKO S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Vaclav BELOHRADSKY, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in charta '77*, trad. Gianlorenzo Pacini, Jaca Book, Milano 1981, pp. 178.

Mgr. Joseph NASRALLAH, *L'Eglise melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale*, Jerusalem 1976, pp. 128.

Δημητρίου Z. ΣΟΦΙΑΝΟΥ *Ἡ ἀρχικὴ ἀκολουθία καὶ ὁ ἀρχικὸς ἀνέκδοτος βίος τοῦ νεομάρτυρος Μιχαὴλ τοῦ ἐξ Ἀγράφων* († 1544, *Θεσσαλονίκη*), Ἀνατύπωσις ἐκ τοῦ ΜΔ', 1979–1980, τόμου τῆς Ἐπετηρίδος τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Ἀθῆναι 1981, σσ. 231–281 + 8 πίνακες.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-XI-1981 - P.-H. KOLVENBACH S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XLVII - 1981

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE